

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FILOZOFICKÁ FAKULTA
ÚSTAV BLÍZKÉHO VÝCHODU A AFRIKY
HISTORICKÉ VĚDY - DĚJINY A KULTURY ZEMÍ ASIE A AFRIKY

Anna Sochová

ARMÉNSKO-PERSKÝ KONFLIKT (449-451): JEHO
NÁBOŽENSKÉ POZADÍ A ODRAZ V RANÉ ARMÉNSKÉ
HISTORIOGRAFII

ARMENIAN-PERSIAN CONFLICT (449-451): ITS RELIGIOUS
BACKGROUND AND REFLECTION IN EARLY ARMENIAN
HISTORIOGRAPHY

Doktorská disertační práce

Vedoucí práce – prof. PhDr. Rudolf Veselý, CSc.

PRAHA 2011

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsala samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 30. 3. 2011

Anna Sochová

Na tomto místě bych ráda poděkovala svému školiteli prof. PhDr. Rudolfu Veselému, CSc. za odborné vedení při vypracovávání této disertační práce. Můj dík patří také Dr. Václavu Černému za inspiraci, všem mým přátelům za neúnavnou pomoc, mému muži a synovi za trpělivost a mým rodičům Anně a Miloši Sochovým za celoživotní podporu.

Poznámka k přepisům arménských výrazů

Arménské výrazy jsou transliterovány pomocí níže uvedených znaků.

Ա ա	a	Պ պ	p
Բ բ	b	Ջ ջ	dž
Գ գ	g	Ռ ռ	ř
Դ դ	d	Ս ս	s
Ե ե	e	Վ վ	v
Զ զ	z	Տ տ	t
Է է	ē	Ր ր	r
Ը ը	ə	Յ ջ	c
Թ թ	th	Ու ու	u
Ժ ժ	ž	Չ չ	č
Ի ի	i	Փ փ	ph
Լ լ	l	Ք ք	kh
Խ խ	ch	Ֆ ֆ	f
Ծ ծ	c'	Օ օ	ō
Կ կ	k		
Հ հ	h		
Ձ ձ	dz		
Ղ ղ	ł		
Ճ ճ	č'		
Մ մ	m		
Յ յ	j		
Ն ն	n		
Շ շ	š		
Ռ ռ	o		
Ռւ ու	u		

OBSAH

ÚVOD.....	7
I. ARMÉNŠTÍ HISTORIKOVÉ A ARMÉNSKO-PERSKÝ KONFLIKT V LETECH	
449-451.....	11
1. Úvod.....	11
2. Łazar Pharpeci.....	12
2. 1. List Vahanu Mamikoneanovi.....	15
2. 2. Dějiny Arménů.....	24
3. Elišě a historie <i>O Vardanovi a arménské válce</i>	31
3. 1. Historie či hagiografie?.....	38
3. 2. Elišě v arménské církevní tradici.....	43
II. ZOROASTRISMUS V ARMÉNII.....	
1. Úvod do zoroastrismu	45
1. 2. Zurvanismus.....	50
2. Zurvanismus očima arménské křesťanské apologety - Eznik Koľbaci a jeho spis <i>Odmítnutí sekt</i>	53
2. 1. <i>Odmítnutí perského náboženství</i>	59
3. Zoroastrismus v Arménii.....	76
III. KŘESŤANSTVÍ V ARMÉNII.....	
1. Apoštolské období.....	82
2. Konverze Arménů ke křesťanství podle Agathangela - řecká misijní vlna.....	90
3. Syrská misijní vlna.....	98
4. Průběh christianizace.....	101
5. Vznik arménské písmo a jeho role v procesu christianizace.....	105
IV. POVSTÁNÍ ARMÉNŮ V LETECH 449-451.....	
1. Arménie mezi Perskou a Římskou říší.....	124
2. Arménie perskou provincií (marzpanát).....	131

3. Počátek arménského povstání - Jazdgardovo nařízení Arménům k přijetí zoroastrismu.....	131
4. Průběh povstání – <i>marzpan</i> Vasak Siwni versus <i>sparapet</i> Vardan Mamikonean.....	139
ZÁVĚR.....	149
SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ A LITERATURY.....	151

ÚVOD

Předkládaná disertační práce se věnuje arménsko-perskému konfliktu v letech 449-451, který je pokládán za nejdůležitější událost arménských dějin pátého století, ne-li arménských dějin vůbec. Tento konflikt, jenž se postupně rozvinul v arménské povstání a kulminoval roku 451 bitvou u Avarajru, bývá obvykle charakterizován jako zápas Arménů za náboženskou svobodu.

Arménie, která na počátku čtvrtého století přijala křesťanství za státní náboženství, si své náboženské vyznání uchovala i v době, kdy se stala provincií zoroastrijské Perské říše. V roce 449 se sásánovský panovník Jazdgard II. pokusil přimět Armény a spolu s nimi i jiné kavkazské národy, aby přijali namísto křesťanství zoroastrismus. Arménská nobilita pod perským nátlakem zoroastrismus přijala. Podle arménských pramenů však tak učinila jen naoko. Nedlouho po své fiktivní konverzi se arménská knížata odhodlala k revoltě, k níž se připojila také arménská církev a lidové vrstvy. Za hlavní cíl tohoto celonárodního povstání je obvykle považováno znovunabytí svobody křesťanského vyznání na arménském území. V průběhu revolty však došlo mezi arménskými knížaty k rozkolu a rozdělení na ty, kteří v čele s *marzpanem*¹ Vasakem Siwnim byli pro ukončení konfliktu, a ty, kteří v čele se *sparapetem*² Vardanem Mamikoneanem chtěli v povstání pokračovat. Zásluhou zástupců druhé skupiny, kteří se v roce 451 střetli v bitvě u Avarajru s perskou armádou, povstání nakonec přineslo úspěch. Jazdgard II. ustoupil od svého plánu přinutit Armény ke konverzi k zoroastrismu a křesťanství povolil. Takto bychom mohli ve stručnosti shrnout hlavní osu celého konfliktu tak, jak nám ji předkládají dva významní představitelé rané arménské historiografie, Łazar Pharpeci v díle *Dějiny Arménů* (arm. *Patmuthiwn Hajoc*)³ a Eliše v díle *O Vardanovi a arménské válce* (arm. *Vasn Vardanaj ew hajoc paterazmin*).

¹ Marzpan byl titul pro místodržícího v perské provincii.

² Sparapet byl titul pro vrchního velitele arménského vojska.

³ Všechny použité prameny jsou uvedeny v Seznamu pramenů a literatury na konci disertační práce.

Interpretace událostí arménsko-perského konfliktu je v podání Łazara Pharpeciho a Elišeho tendenčně zatížená. Tendenčnost těchto dvou autorů je způsobená skutečností, že oba byli zástupci arménského kléru. Oba navíc psali svá díla na objednávku představitelů rodu Mamikoneanů. Proto bylo primárním posláním Łazara Pharpeciho a Elišeho prezentovat jejich tehdejšího ústředního představitele Vardana Mamikoneana jako ideálního hrdinu, svatého bojovníka a nakonec i mučedníka za spásu arménského národa, k níž mohlo dojít jen v případě znovuoobnovení křesťanství v zemi. Jako protiklad k Vardanovi je pak obvykle stavěn zatracovaný Vasak Siwni, coby odpadlík od víry a zrádce „svaté smlouvy“ uzavřené prostřednictvím církve mezi Bohem a arménskou nobilitou.

Cílem této práce je reinterpretovat pohled na události arménsko-perského konfliktu v letech 449-451 předkládaný Łazarem Pharpecim a Elišem. Mou snahou je odhlédnout od jejich jednostranné interpretace tohoto konfliktu a vytvořit na základě informací, obsažených v dílech obou autorů, zbavených však nánosů zaujaté rétoriky, objektivní variantu výkladu událostí v Arménii v letech 449-451. Pokusím se rovněž rozkrýt v díle Łazara Pharpeciho detaily některých, v jeho pohledu ne zcela jasných událostí a budu diskutovat, do jaké míry mohla být tato „nejednoznačnost“ vědomým cílem autora.

Svou práci jsem postavila na analýze publikovaných arménských pramenů. Použila jsem při tom převážně díla autorů rané arménské historiografie.⁴ Primární význam pro tuto disertační práci má již zmíněné dílo *Dějiny Arménů* od Łazara Pharpeciho z 5. století, a dílo *O Vardanovi a arménské válce* od Elišeho. V případě Elišeho je časové určení vzniku jeho práce, jak uvidíme, komplikované (hovoří se o období 5. až 7. století). Oba autoři předkládají ve svých dílech podrobný a v mnohém vzájemně se doplňující popis.

Velký význam pro tuto práci má rovněž dílo autora 5. století Eznika Koľbaciho *Odmítnutí sekt* (arm. *Ełc' ałandoc*), které je důležitým dokladem vztahu Arménů k perskému zurvanismu. Zásadním pramenem pro objasnění počátků christianizace Arménie pro mě byly *Dějiny Arménů* (arm. *Patmuthiwn Hajoc*) arménského autora 5. století Agathangela. Vznikem arménského písemnictví a osudy

⁴ Ranou arménskou historiografií jsou míněna díla historiků pátého až osmého století. Počátky arménské historiografie tudíž spadají do zhruba stejného období jako obsah této disertační práce.

arménské církve těsně před vypuknutím konfliktu se zabývá ve své práci *Život Maštoce* (arm. *Patmuthiwn varuc ew mahuan srbojn Mesropaj Vardapeti meroj thargmanči*) rovněž autor 5. století Koriwn. Z děl Phawstose Buzanda (5. století) a Mojžíše Chorenského (5 - 8. století), jež obě nesou stejný název *Dějiny Arménů* (arm. *Patmuthiwn Hajoc*), jsem čerpala informace o událostech arménských dějin čtvrtého století. Jako informační zdroj mi v menší míře sloužila také díla autorů Mojžíše Kaľankatvaciho (*Dějiny kavkazské Albánie*, arm. *Patmuthiwn Aľuanic ašcharhi*) a Stephannose Orběleana (*Dějiny oblasti Sisakan*, arm. *Patmuthiwn nahangin Sisakan*).

Sekundární literatura zabývající se problematikou arménsko-perského konfliktu v letech 449-451 je značná. Při práci na této disertaci jsem pracovala především se studiemi historiků Niny G. Garsoňan, Nikolaje Adonce a Jamese R. Russella (srovnej Seznam použitých pramenu a literatury na konci práce).

Disertační práce je rozdělena do čtyř kapitol. Úvodní část první kapitoly je určena detailní charakteristice osobnosti Łazara Pharpeciho a jeho díla. Vedle jeho *Dějiny Arménů* představuje také autorův *List Vahanu Mamikoneanovi*, který je hlavním zdrojem informací o životních osudech Łazara Pharpeciho, a který je také obrazem církevního a politického ovzduší 5. století, v němž byly později napsány *Dějiny Arménů* Łazara Pharpeciho. Druhá část kapitoly se soustřeďuje na zevrubnou analýzu díla druhého arménského historika, Elišeho. Jelikož se v Elišeho práci *O Vardanovi a arménské válce* projevuje výrazná církevní zaujatost, více než-li u Łazara Pharpeciho, všímám si v jejím kontextu prvků, jež bychom mohli považovat za součást hagiografie. Zajímá mě také autorovo postavení v arménské církevní tradici. Tato kapitola poslouží jako východisko pro uchopení událostí arménsko-perského konfliktu, popisovaných oběma historiky a prezentovaných ve čtvrté kapitole.

Druhá kapitola je věnována zoroastrismu a jeho postavení v perském a arménském prostředí. První část kapitoly stručně představuje vývoj role zoroastrismu na území Perské říše. Zabývá se také zurvanismem jako platformou zoroastrijského náboženství, prosazovanou za vlády sásánovských panovníků. Druhá část této kapitoly sleduje kritickou analýzu perského zurvanismu, předkládanou arménským apologetou Eznikem Koľbacim v jeho práci *Odmítnutí sekt*, a roli tohoto autora

v arménsko-perském konfliktu v letech 449-451. Druhou kapitolu uzavírá pohled na postavení zoroastrismu v arménském prostředí. Zvláště se soustředím na otázku, zda byla Jazdgardova snaha o zavedení zoroastrismu v Arménii návratem k místnímu předkřesťanskému náboženství, totožnému se zoroastrismem sousedních Íránců, jak prezentuje ve své monografii James Russell,⁵ nebo se jednalo o proselytické tažení etablojící náboženský systém arménskému obyvatelstvu cizí.

Třetí kapitola je věnována procesu christianizace Arménie od jeho počátku až do doby těsně předcházející arménsko-perskému konfliktu, který fakticky dokončil postup etablování tohoto náboženství na arménském území. Úvodní část této kapitoly pojednává o dvou fázích christianizace, apoštolské a řehořovské, která aktivním působením jejího hlavního protagonisty Řehoře Osvětitel zapustila v Arménii pevné kořeny. Dále se kapitola zabývá problematikou syrského vlivu na průběh šíření křesťanství v zemi a vývoj a působení arménské církve v arménské společnosti. Závěr kapitoly se soustřeďuje na otázku vzniku arménského písma a jeho vlivu na prohloubení christianizace arménského území. Také se zabývá otázkou působení perské moci na arménské církevní záležitosti v první polovině 5. století.

Čtvrtá kapitola pak podrobně dokumentuje události arménsko-perského konfliktu v letech 449-451. První část nejprve charakterizuje důležité politické události arménských dějin, které měly zásadní vliv na politicko-náboženskou situaci, jež v Arménii vládla těsně před vypuknutím konfliktu. Kapitola dále pokračuje popisem nejdůležitějších událostí vlastního konfliktu tak, jak je předkládají Łazar Pharpeci a Elišē, a zabývá se jejich analýzou a odlišnou interpretací. V závěru je navrženo přehodnocení motivů, jež vedly hlavní představitele Łazarova a Elišeho vyprávění k arménsko-perskému střetu.

⁵ JAMES R. RUSSELL: *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard Iranian Series, Vol. 5, Harvard University Press, Cambridge 1987.

I. ARMÉNŠTÍ HISTORIKOVÉ A ARMÉNSKO-PERSKÝ KONFLIKT V LETECH 449-451

1. Úvod

Středem našeho zájmu v příštích kapitolách bude problematika vztahující se k arménsko-perskému konfliktu v letech 449-451. Ke střetu, nejprve diplomatickému, a následně i vojenskému došlo za vlády perského panovníka Jazdgarda II., kdy byla Arménie součástí Perské říše jako jedna z jejich provincií. Jazdgard II., stoupenec perského náboženství, zoroastrismu, se rozhodl toto náboženství rozšířit na celém území své říše, tedy i tam, kde hlavní náboženskou roli hrálo křesťanství. Arménská nobilita, a nejen ta, ale také iberská a albánská,⁶ obdržela list s výzvou, aby se zřekla křesťanství a přijala zoroastrismus. Tuto výzvu však na sněmu v Artasatu roku 449 odmítla přijmout. Proto byla knížata povolána do hlavního města, Ktésifóntu, aby se králi zodpovídala za svou neposlušnost. Po společné poradě se před Jazdgardem zřekla své víry a perské náboženství přijala. Pak se mohla vrátit zpět do vlasti. Po návratu se však od zoroastrismu distancovala. Všechny tři země spojily své vojenské síly a s nadějí na pomoc východořímského císaře se odhodlaly k zahájení vojenského střetu s perskou mocí. Konflikt obou stran byl završen bitvou na Avarajrském poli roku 451, která skončila porážkou Arménů. V celkovém výsledku však dosáhlo arménské etnikum svého cíle a zachovalo si svou víru, neboť mu perská vláda vzhledem povolila nadále vyznávat křesťanství. Základní schéma událostí se jeví poměrně nekonfliktně. My se mu budeme věnovat především ve čtvrté kapitole této práce, kde se promění v poměrně spleť historickou problematiku.

Střet mezi Armény a Peršany je v arménské historiografii pátého století popisován jako boj Arménů za svou náboženskou svobodu. Původci tohoto pojetí

⁶ Mají se na mysli zástupci šlechty kavkazské Albánie, země sousedící na západě s Arménií (dnes území Ázerbájdžánu) a zástupci Ibérie, dnes Gruzie.

jsou především dva protagonisté arménské literatury pátého století, Łazar Pharpeci a Elišē. Jim, a zvláště pak Elišēmu, vděčí Arméni za vykreslení obrazu dějin, který se stal základem pro zformování a posilování jejich národní identity v následujících staletích. Mnozí arménští badatelé jen těžce připouštějí jiný výklad dějin či, v případě Elišēho, jeho jinou osobní identitu, než tu, kterou nám autoři ve svých dílech předkládají. Łazar Pharpeci ve svých *Dějínách Arménů* (arm. *Patmuthiwn Hajoc*) vykreslil obraz událostí v letech 449 – 451 v základních konturách a Elišē jej svým fabulačním uměním přeměnil ve své knize *O Vardanovi a arménské válce* (arm. *Vasn Vardanaj ew Hajoc peterazmin*) v barvitou národní eposej.

2. Łazar Pharpeci

Łazar Pharpeci je jeden z mála arménských historiků pátého století, o jehož identitě a době, kdy svá díla vytvořil, není pochybností. Narodil se ve vesnici Pharpí v Ajraratské oblasti Aragacotn.⁷ Kdy se tak přesně stalo, nevíme. Hovoří se o letech 440-443. Jeho původ je zahalen mnohými nejasnostmi, a proto se často stává předmětem spekulací.

R. Bedrosian ve svém úvodu k anglickému překladu Łazarových *Dějin* uvádí hypotézu, že Łazar Pharpeci byl spřízněnosti s význačným arménským aristokratickým rodem Mamikoneanů.⁸ Pro toto tvrzení však nemáme dostatečnou oporu v písemných pramenech, respektive ve vlastním Łazarově díle. Łazar Pharpeci je kromě *Dějin* autorem také *Listu*, adresovanému Vahanu Mamikoneanovi. V něm nalézáme mnoho informací o Łazarově životě. Zmínky o jeho dětství či mládí, které

⁷ Podle názvu vesnice Pharpí v centrální Arménii získal své přízvisko Pharpeci, což v překladu znamená z *Pharpí*. Existence této vesnice je doložena na nápisu v basilice Ererukh. Viz DICKRAN KOUYMIJIAN: „Łazar Parpetsy“, in: *Studies in Clasical Armeninan Literature*, Delmar, New York, 1994, s. 165.

⁸ <http://rbedrosian.com/gpintro.htm>, 1. 3. 2011.

se v *Listu* objevují, nás přivádějí k úsudku, že s největší pravděpodobností pocházel z nemajetných poměrů:

„Když vás tvá blažená matka přivedla k bdešchovi,⁹ na jehož dvoře vyučovali také nás, stali jsem se vašimi druhy u stolu i ve hře, ač jsme byli starší než vy,...“¹⁰

Z této Łazarovy vzpomínky, určené Vahanu Mamikoneanovi, je zřejmé, že byl se členy rodu Mamikoneanů ve styku a spolu s nimi se vzdělával. Avšak nikoli sám, jak vyplývá z nejedné práce moderních badatelů, nýbrž se skupinou dalších žáků.¹¹ Vede nás k tomu skutečnost, že autor v ostatních pasážích listu o sobě hovoří výlučně v první osobě singularu, kdežto v tomto případě v textu nacházíme první osobu plurálu. Úvahy o jeho samostatném působení na dvoře *bdešchy* Ašuši mohou vést k představě o Łazarově výsadním postavení a k mylným závěrům o jeho aristokratickém původu. Łazar Pharpeci však byl nejspíše jen jedním z žáků církevní školy, která působila při dvoře místního knížete. Do církevních škol, které vznikaly s podporou nobility, byli přijímáni talentovaní chlapci bez ohledu na jejich nízký a nemajetný původ, kteří později pokračovali v duchovní službě v rámci arménské církve.¹² K. Juzbašjan se domnívá, že o Łazarově prostém původu svědčí jeho přízvisko Pharpeci. Podle něj by v případě svého aristokratického původu s největší pravděpodobností použil rodové jméno, jako činili někteří pozdější historikové, například Thovma Arc'runi (z rodu Arc'runiů), či Hovhan Mamikonean (z rodu Mamikoneanů).¹³ I sám Łazar jakoby ve svém *Listě* nepřímě přiznal svůj nevznešený původ, když napsal:

⁹ Bdešch bylo označení pro knížete, který vládl v arménských příhraničních oblastech, odpovídající titulu markrabě. Łazar má v tomto případě na mysli bdešchu jménem Ašuša, který spravoval příhraniční oblast Gogarėnu (arm. Gugarkh), náležející v té době Ibėrii.

¹⁰ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, Tphlis, 1904, s. 188.

¹¹ ROBERT BEDROSIAN: „Dayeakut'iwn in Anciant Armenia“, in: *Armenian Review*, 1984, 37, No 2, s. 35; SRBOUHI HIRAPETIAN: *A History of Armenian Literature. From Ancient Times to the Nineteenth Century*, New York 1995, s. 123; MANUK ABELIAN: „Hajoc hin grakanuthjan patmuthjun“, I (skzbc minčev X dar)“, in: *Erker*, III, Erevan 1968, s. 344 (reprint z roku 1944).

¹² Viz KORIWN: *Patmuthiwn varuc ew mahuan srbojn Mesropa Vardapeti*, Venetik, 1894, s. 23; AGATHANGELOS: *Patmuthiwn Hajoc*, Thiflis, 1914, 840, s. 424.

¹³ KAREN N. JUZBAŠJAN: „Łazar Pharpeci“, in: *Patma-banasirakan handes*, 1983, 2-3, s. 179.

„Usilovně jsi mě hledal a našel v onom kraji. Přivedl jsi mě domů, nikoli jako nějakého chudáka či ubožáka z družiny, jako někoho, koho neznáš a nebo kdo je cizí sluhou; neboť ti, kdož jsou oděni v kutnách, jsou svobodni v Kristu. A ten, kdo mě prostřednictvím kutny vymanil ze světské služby a stal se původcem našeho osvobození, byl pán Alan, tvůj strýc, pane. Proto jsem tobě, pane, v Arménii roven.“¹⁴

Łazar Pharpeci těmito slovy patrně naráží na dobu svého dětství, které strávil společně s Vahanem, budoucím *marzpanem*, na dvoře jeho strýce, a které nebylo příliš šťastným.¹⁵ Skutečnost, že jej později Vahan sám osobně pozval k sobě a nabídl mu významné místo, musela být pro něj dostatečným zadostiučiněním za ústrky, které v mládí na dvoře vytrpěl. Jako zástupce duchovenstva se vymanil ze světské služby a stal se Vahanovi rovnocenným partnerem.

Jak již bylo řečeno, jako malý chlapec se dostal ke dvoru iberského velmože, *bdešchy* Ašuši, který sídlil v oblasti Gogaréna na arménsko-gruzínské hranici. Víme již, že se mu zde dostalo základního vzdělání a výchování. Vzdělával se spolu s potomky Hmajaka Mamikoneana, který padl v potyčkách s perskou armádou, jež se táhly několik měsíců po prohrané bitvě na Avarajrském poli roku 451. Hmajak, bratr arménské *sparapeta* a vůdce povstání proti Peršanům Vardana, po sobě zanechal tři syny, Varda, Artasěse a nejstaršího Vahana, který se později stal *marzpanem* a

¹⁴ “Եւ որ յայց ելեալ խնորել զիւ, եւ գտեալ յաշխարհին յայնմ՝ **ածեր ի տուն, ոչ իբրեւ զաղքատ զոր ի կազմածէն եւ ի մանկտունն**, եւ ոչ իբրեւ օտար զոր ի քէն եւ կամ զծառայ ուրուք. քանզի պարեգօտաւորք ազատեալ են ի Քրիստոս: Իսկ որ զատոյցն զիւ պարեգօտիւք ի ծառայութենէ աշխարհիւ եւ ազատութեան եղել մեզ առիթ, տէր Աղան՝ քն տեառն քերի էր: Ըստ այդմ մասին ի Հայս քեզ տեառն անկ էի:” Viz ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thuth ar Vahan Mamikoncan*, s. 188. Zvýrazněný text tohoto úryvku není zcela jasný, proto se často liší i jeho překlady. Do moderní arménštiny ze staré arménštiny, grabaru, byl Bagratem Ulubabjanem podle mého soudu přeložen nepřesně. Jeho verze zní: „přivedl jsi mě domů nikoli jako nemajetného chudáka nebo dítě.“ Viz ŁAZAR PHARPECI: *Hajoc patmuthujn*, Erevan, 1982, s. 453.

¹⁵ Svérázným způsobem charakterizuje Pharpeciho R. Thomson, který jej nazývá velice samolibým a svárlivým klerikem, jenž narazil na opozici v Ečmiadzinu a byl donucen opustit zemi. Viz ROBERT W. THOMSON: „The Fathers in Early Armenian Literature”, in: *Studia Patristica*, vol. XII, Berlin 1975, s. 460.

pověřil Łazara, aby zaznamenal události, k nimž v Arménii došlo před tím, než získal místodržitelskou hodnost.

Łazar na počátku šedesátých let pátého století uposlechl příkaz svých učitelů, mezi nimi i Vahanova strýce z matčiny strany Ałana Arc'runiho, aby pokračoval ve studiu za hranicemi Arménie. Odešel do Byzance, kde se věnoval několik let studiu děl církevních otců. Po návratu z ciziny, na přelomu šedesátých a sedmdesátých let, se uchýlil pod ochranu rodu Kamsarakanů, spravujících oblast Širak na severu Arménie. Již od dětství jej s nimi pojilo přátelské pouto, jelikož vedle synů Hmajaka Mamikoneana se v sídle *bdešchy* Ašuši družil také se syny Aršawira Kamsarakana, který byl po roce 451 uvězněn perským panovníkem Jazdkardem II. za účast na protiperském povstání. Na jejich panství pobýval Łazar po celou dobu již druhé arménské revolty proti perským vládcům v pátém století, a to až do roku 484, kdy se podle jeho slov Vahan Persii podrobil a svár mezi oběma zeměmi byl ukončen.¹⁶ Ze Širaku přesídlil do oblasti Siwnikh na východě Arménie, aby si zde, podle svých slov, odpočinul od nepokojů, jež vyvolalo Vahanovo povstání. Žil v horách jako poustevník spolu s „nejslavnějším mnichem v oblasti“ Movsēsem.¹⁷ Zde jej kolem roku 486 vyhledal nový *marzpan* Vahan Mamikonean a pozval jej do Vałaršapatu, aby se v hlavním městě postaral o obnovení duchovního života. Łazar se stal představeným významného kláštera, který se po dlouhém období nepokojů nacházel v zuboženém stavu. Ve svém *Listu* adresovanému Vahanovi píše, že byl jako představný v Nor Khałakhu,¹⁸ jak byl v té době Vałaršapat také nazýván, zvláště pro svá kázání oblíben. Avšak po nějakém čase se stal terčem útoků některých místních představitelů z řad duchovenstva, kteří jej považovali za málo důstojného pro vykonávání tak významné církevní funkce. Poté, co Łazar bezúspěšně žádal o podporu katolika,¹⁹ byl nucen uprchnout za hranice Arménie. Útočiště si našel ve východořímské Amidě,²⁰ kde napsal již zmiňovaný *List* jako osobní apologii

¹⁶ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, s. 187.

¹⁷ *Ibid.*, s. 187. Podle některých odborníků (E. Gulbenkian, S. Malchasjanc) je zmiňovaný Movsēs (čes. Mojžíš) významným arménským historikem Mojžíšem Chorenským. Viz E. GULBENKIAN: „Movsēs Khorenatsi and Ghazar P'arpetsi“, in: *Handes Amsoreay*, Wiena, 1994, 1-12, p. 1-8.

¹⁸ Nor Khałakh – čes. Nové Město.

¹⁹ Katholikos – nejvyšší představitel arménské církve.

²⁰ Amida – dnes město Diyarbakır v Turecku.

adresovanou *marzpanovi* Vahanu Mamikoneanovi. Na přímmluvu jednoho ze členů rodu Mamikoneanů, Hamazaspa, který z Amidy dopravil *List* Vahanovi, byl Łazar Pharpeci *marzpanem* rehabilitován a pozván zpět do Vařarřapatu. Po návratu jej Vahan požádal, aby napsal dějiny Arménie. Łazar se tohoto úkolu ujal na konci devadesátých let pátého století nebo na počátku století šestého. Nedlouho po jejich dokončení zemřel.

2. 1. List Vahanu Mamikoneanovi

Łazar Pharpeci nám kromě díla *Dějiny Arménů* zanechal také již několikrát zmiňovaný dopis Vahanu Mamikoneanovi, který se nám zachoval pod názvem *List Vahanu Mamikoneanovi - Obvinění lživých mnichů* (arm. *Thulth ar Vahan Mamikonean - Metadruthiwn stachōs abetajic*). Tento dopis, adresovaný arménskému *marzpanovi*, nám slouží jako dobový obraz vykreslující osobnost autora na pozadí politicko-náboženských událostí, odehrávajících se v Arménii na přelomu osmdesátých a devadesátých let pátého století.

Nevíme jistě, kdy Łazar Pharpeci *List* napsal. Někteří badatelé²¹ se domnívají, že se tak stalo až po smrti katolika Jana Mandakuniho, který zemřel roku 490.²² Východiskem pro jejich názor je úryvek *Listu*, v němž Łazar hovoří o katolikovi arménské církve, jehož jméno však neuvádí. Když tohoto nejmenovaného katolika požádal o pomoc, nevyšel jeho prosbám vstříc. Proto jej Łazar podrobil ostré kritice:

²¹ MANUK ABELJAN: „Hajoc hin grakanuthjan patmuthjun“, s. 352; KAREN N. JUZBAŠJAN: „Łazar Pharpeci“, s. 181.

²² KOUYMIJIAN DICKRAN: „Lazar Parpetsi“, in: *Studies in Classical Armenian Literature*, ed. John A. C. Greppin, Delmar, New York 1994, s. 167. Jan I. Mandakuni (arm. Jovhannes I Mandakuni) stál v čele arménské církve v letech 478-490.

„Vyslal jsem jednoho významného velmože z významného rodu za hlavou arménského duchovenstva, abych jej těmito slovy poprosil o návštěvu u nemocných na duši: „Pospěš uzdravovat raněné, přijdi na pomoc! Nepřítel mě poranil četnými střelami, těžce raněn jsem se ocitl na pokraji smrti. Musíš mi podat lék a uzdravit mě. Zemřu-li, musíš mě odnést ke náhrobnímu kameni na uložit mě do hrobu. On, posel moudrý z vůle Kristovy, nikterak malomyslný, odpověděl takto: „Ze strachu se tě neodvážuji ani spatřit a ty mě dokonce žádáš, ať tě přijdu uzdravit nebo pohřbít. Kdyby se to někdo dozvěděl, pochoval by spolu s tebou také mě.“

Kam se poděl neohrožený pastýř? Kde je starostlivost spravedlivého učitele? Kde je prozíravý patriarcha podobný Kristu? Stvořitel tvorstva se stal člověkem, aby spasil hříšné, přestál mnohá utrpení, přijal údery pěstí a plivnutí do tváře, byl ověnčen trnovou korunou a nadmíru strádal dalšími hojnými útrapami. A on se z lidské bázně neodvážil svažet vodou tváře slabému raněnému. Přijal plné hrsti denárů od milosrdného Samaritána jako cenu za péči o nemocné. Shromažďuje je v koších a nemocné s krutou lhostejností vyhání z hostince.“²³

Zmínění badatelé se domnívají, že takovýto rozčarovaný postoj ke katolíkovi by byl stěží obhajitelný vůči osobě Jana Mandakuniho, jenž se aktivně podílel na přípravě a vlastním průběhu povstání proti Perské říši na počátku osmdesátých let pátého století a stál po boku jeho hlavního vůdce Vahana Mamikoneana. Pharpeci se navíc o Janu Mandakunim ve svých *Dějínách* zmiňuje jen v pozitivních konotacích.²⁴ Proto se tito badatelé přiklánějí k názoru, že nejmenovaným katolíkem měl Łazar na mysli Mandakuniho žáka, katolíka Babgēna I. Othmseciho (490-516).

Přes Łazarovo obvyklé pozitivní hodnocení katolíka Jana Mandakuniho lze však mezi těmito dvěma osobnostmi tušit určitou míru disharmonie. Naznačeno je to v této části Łazarova *Listu*:

²³ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, s. 198.

²⁴ Příklad jedné z glorifikací Jana Mandakuniho: „Nachararové a všichni válečníci, kteří s nimi přišli, se poklonili andělsky ctnostnému svatému katolíkovi Janovi, který je obdařil duchovními pokrmy a s požehnáním, tryskajícím z jeho pravdivé a spravedlivé duše, je vyslal do války.“ Viz ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, s. 122.

„Ty však, pane, máš dobrou paměť a na nic nezapomínáš. Snad mi zvláště pro svou starostlivost dovolíš připomenout poselství od několika lidí, které ti v Sevukově ráji přednesl synovec katolika Giwta, blažený Jan.²⁵ Oni lidé, slibující ti dary, žádali od tebe klášter. A ty, pane, jsi povolal svého bratra pána Varda a Hajdika a mě, nehodného, a přikázal jsi panu Janovi, aby ještě jednou zopakoval svá slova. Namítl jsi toho proti oněm lidem mnoho, avšak hlavní slova tvé odpovědi zněla: ‚Měli přemýšlet a neobracet se na mě s takovouto záležitostmi. Avšak proto, že jsou opovázliví, nedám ve špatném obchodu přednost povrchním věcem před zásluhami získanými v potu, a duchovní a nesmrtelný poklad nevyměním za pomíjivý majetek.‘ A rozzlobil ses na pána Jana: ‚Bylo člověku, jako jsi ty, zapotřebí naslouchat oněm slovům a dokonce je přednést přede mnou?‘“²⁶

Tato krátká příhoda poměrně přesvědčivě poukazuje na komplikovaný vztah Łazara Pharpeciho a katolika Jana Mandakuniho. Fakt, že Łazar o Mandakunim hovoří v *Dějínách* v oslavném rázu, na této skutečnosti nic nemění. *Dějiny* byly napsány nejméně o deset let později, kdy Łazar opět pobýval na výsluní *marzpanovy* přízně. Vzpomínky na vyhnanství ustoupily do pozadí a svár dvou duchovních byl Mandakuniho smrtí otupen. Łazar si navíc nemohl dovolit psát o spolubojovníku Vahana Mamikoneana, jenž si celé dílo objednal, v nepříznivých konotacích. Proto není zcela vyloučeno, že Łazar napsal *List* již na konci osmdesátých let pátého století a kritizovaným katolikiem byl v té době staříčkový Jan Mandakuni, jenž se očividně přikláněl k táboru Łazarových protivníků, kteří se jej snažili připravit o jeho funkci ve vaľaršapatském klášteře.

Łazar Pharpeci napsal *List* v době, kdy pobýval v nuceném exilu ve východořímském městě Amidě, kam se uchýlil poté, když se vůči němu vystupňovaly útoky některých arménských duchovních. Jejich výpady byly nejspíš vedeny s tak urputnou vehemencí a přicházely z natolik vlivných míst, že nejen katolikos, ale i Vahan Mamikonean, Łazarův ochránce, neměli nejmenší zájem problém mezi Łazarem a jeho odpůrci řešit. Łazar dokonce upadl u *marzpana* v nemilost:

²⁵ Jan I. Mandakuni byl synovcem katolika Giwta I. Arahezaciho (400-461- 478). Viz *Khristonja Hajastan*, Erevan, 2002, s. 613.

²⁶ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thuľth ar Vahan Mamikonean*, s. 197.

„Bezútešně se rmoutím až k smrti, neboť se jako vlci vrhli na můj majetek a bezohledně jej rozsápali shledavše, že jsem před tvým zrakem upadl v nemilost. Nyní se procházejí vyšňoření tím, co bylo mé, a vysmívají se mi.“²⁷

Łazar Pharpeci se tehdy uchýlil za hranice Arménie, avšak nevzdal se myšlenky na návrat a opětovného dosažení svého starého postavení. Prostřednictvím vlivného přímluvce Hamazaspa Mamikoneana a svého *Listu* dokázal před Vahanem obhájit své jednání a nakonec byl rehabilitován. Na samém počátku dopisu se omlouvá za svou opovážlivost, se kterou se obrací na *marzpana* Vahana a žádá jej o spravedlnost. Když vyjmenovává své úspěchy a odmítá nařčení závistivců, na svou obhajobu uvádí příklad svatého Pavla a jeho sebechvalné listy. Prosí, aby on, Vahan, byl k němu milostivý, stejně jako byl Kristus, jenž strpěl Pavlovo jednání. Dále pokračuje vzpomínkami na dětství a připomíná *marzpanovi* společné zážitky a jeho slova uznání určené jemu, Łazarovi:

„Já jsem ten Łazar, o němž jsi ty pane a mnozí další pravili, že jej nikdo nemůže nahradit.“²⁸

Následují příklady z Bible o závidi a o tom, jaké měla následky pro stoupence jediného Boha. Łazar pak postupně vyjmenovává obvinění, jež byla proti němu ze strany závistivých mnichů vznesena a následně je pomocí příkladů z Bible, či odvolávání se na žijící svědky svého působení na místě představeného kláštera, vyvrací. Byl například obviněn z ospravedlňování smilstva a z toho, že se schází s špatnými lidmi. Také Łazarův věk byl trnem v oku jeho kritiků. V *Listě* není uvedeno, kolik bylo Łazarovi let, ale podle jeho odpůrců byl příliš mladý pro tak význačné postavení, které v klášteře zastával.

Pro nás je především zajímavé obvinění Łazara z hereze, které vyvolalo živou diskusi o tom, ke které straně se Łazar přikláněl v církevních sporech, jež provázely celé čtvrté a páté století a řešily se na několika tehdejších církevních koncilech.

²⁷ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, s. 197.

²⁸ *Ibid.*, s. 188.

Někteří badatelé²⁹ považují Ľazara Pharpeciho za chalkedonitu sympatizujícího se závěry Chalkedonského koncilu z roku 451 o dvojí přirozenosti Krista v jedné osobě. Jeho sympatie k chalkedonskému duofyzitismu byly podle nich také důvodem, proč byl arménskými mnichy pronásledován. Arménská církev totiž závěry Chalkedonského koncilu o dvojí přirozenosti Krista nepřijala a přiklonila se k monofyzitismu, směru který hovoří pouze o jedné Kristově přirozenosti. Náзор o Ľazarově údajném chalkedonismu bývá prezentován s poukazem na jeho obdivný vztah k řecké vzdělanosti, který si vypěstoval během svého studia v řeckém církevním prostředí, jehož zástupci se klonili převážně k chalkedonismu. Jako příklad arménského chalkedonity bývá uváděn také Mojžíš Chorenský, další z arménských historiků pátého století,³⁰ který studoval na Západě a byl podobně jako Ľazar v arménském prostředí persekuován. Mojžíš Chorenský bývá ztotožňován s poustevníkem Mojžíšem, s nímž strávil Ľazar dva roky v poustevně. Podle Ľazarových slov uvedených v *Listě* byl Mojžíš pronásledován místními mnichy podobně jako on. Avšak ani u Ľazara, ani v jiných písemných pramenech nenacházíme doklad o tom, že by sympatie k chalkedonismu obou protagonistů byly důvodem k jejich pronásledování. Bylo by chybné obviňovat arménské učence, kteří byli po roce 451 v kontaktu se západní vzdělaností, a priori ze sympatií k duofyzitismu. Jako příklad prořecky orientovaného učence, který odmítal chalkedonismus, uveďme zmiňovaného katolika Jana I. Mandakuniho (478-490), jenž byl žákem katolika Sahaka I. Parthewa a Mersropa Maštoce, prvních, grekofilních překladatelů z řečtiny do arménského jazyka. Jan I. Mandakuni také překládal z řečtiny. V době, kdy stál v čele arménské církve, byl chalkedonismus v Arménii odsouzen jako spřízněný s již dříve odmítnutým nestorianismem.³¹

²⁹ DICKRAN KOUYMIJIAN: „Ľazar Parpetsi“, in: *Studies in Classical Armenian Literature*, ed. John A. C. Greppin, Delmar, New York 1994, s. 167; STEPHANOS MALCHASJIAN: *Matenagrakan ditotuthjunner*, Erevan, 1961, s. 155.

³⁰ Mojžíš Chorenský (arm. Movsēs Chorenaci) je arménským autorem náležejícím mezi rané arménské historiky, avšak časové určení doby vzniku jeho díla *Dějiny Arménie* je komplikované, hovoří se o pátém až osmém, někdy i desátém století.

³¹ Mandakunimu samotnému je připisován také traktát *Důkazy o jedné či dvou přirozenostech Spasitele* (arm. *Apacojc jerkuc bnutheanc asel zphrkč'in ew kam mi bnuthiwn*), který náleží mezi nejdůležitější christologické spisy arménské církve. Ve stejném protichalkedonském duchu

Łazar Pharpeci se obvinění z hereze, jejíž název neuvádí, urputně bránil. Ve svém *Listě* píše:

„Považuji za velmi poskvřující zaznamenat už jen název hereze, z níž se mě opovážili obvinít.“³²

Aby obhájil svou pravověrnost, uvádí v *Listě* jména církevních otců, s jejichž spisy se seznámil v době, kdy studoval na Západě, a kteří byli symbolem ortodoxie. Zmiňuje mimo jiné Atanáše Alexandrijského, Cyrila Alexandrijského, Cyrila Jeruzalémského, Basileia z Kaisareie a Řehoře Naziánského. Studium jejich děl se podle svých slov „obrní proti všem bludům ohrožujících křesťanskou pravověrnost.“³³ Také vyjmenovává křesťanské myslitele, kteří ve svém učení pochybili a vzdálili se ortodoxii: „Areios Alexandrijský, Apollinaris z Laodiceje, Nestorios Antiochijský a Eutichés Konstatninský a otrok Kumbrik, který si později změnil jméno na Máního.“³⁴ Łazar v souvislosti s těmito heretiky-učenci hovoří o herezi, z níž byl obviněn, :

„Tito poblouznění lidé nevyčleňují klopýtají ve víře, avšak jen slovy, nikoli činy. Ve skromnosti těla a ve všech druzích odříkání se předhánějí navzájem, zvláště v pokrmeh, nápojích a ve zdrženlivosti. Znájí je také u Řeků.“

pokračoval i Mandkanuniho následovník v čele arménské církve a jeho žák, zmiňovaný Babken I. Ōthmseci. Víme o něm tolik, že se aktivně účastnil teologických sporů týkajících se nestorianismu a měl zásluhu na upevnění protichalkedonského postoje arménské církve. Ve svých dvou listech (oba jsou známy pod stejným názvem *Thuth Hajoc i Parss, ar' ułapha's* (List Arménů ortodoxním křesťanům do Persie, první byl napsán v roce 509 a druhý v roce 509) posiloval syrské ortodoxní křesťany v Persii, kteří trpěli pod nátlakem Nestoriových stoupenců, a potvrdil, že arménská církev nemá s nestorianismem nic společného. V jeho druhém listě je nazván Chalkedonský koncil jako lživý a jeho rozhodnutí za posílení nestoriánů. Na druhé straně však odsuzuje Eutychův krajní monofyzitismus. Arménská církev byl totiž poté, co odmítla závěry Chalkedonského koncilu, nařčena z Eutychova monofyzitismu, který odmítal lidskou přirozenost Krista a uznával jen božskou.

³² ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thuth ar' Vahan Mamikonean*, s. 192.

³³ *Ibid.*, s. 192.

³⁴ *Ibid.*, 192. Podle křesťanských podání byl Mání původně otrokem vychovávaný bohatou vdovou a žákem kouzelníků, který se stal křesťanem. Viz OTAKAR KLÍMA: *Sláva a pád starého Íránu*, Praha 1977, s. 148.

Avšak hereze Arménské země, o níž (žalobci) hovoří, nenese jméno žádného učence a jejich učení není zapsáno. Jsou to lidé prosti víry i vzdělání, líní v činech a netrpěliví. Z jejich nevědomosti a nespořádaného života bují tato hereze zdárně, podle slov přísloví, které říká: „Pro prase je močůvka koupelí.“ „Neoznamujte to v Gatu, nezvěstujte to v ulicích Aškalónu.“³⁵ Čtenář pochopí.“³⁶

Z uvedených Łazarových výroků není jednoduché určit, z jaké hereze byl obviňován. Za pravděpodobný považuji názor M. Abełjana, který je přesvědčen o tom, že Łazara Pharpeciho nařkli z messalianismu.³⁷ Podle něj o tom svědčí fakt, že jej mimo jiné obvinili z obhajoby promiskuity, která bývá udávána jako jeden z charakteristických znaků messaliánů. Navíc byl tento duchovní směr na Blízkém Východě, potažmo v Arménii, v době, kdy Łazar působil, poměrně rozšířený. Svědčí o tom závěry církevního koncilu v arménském Šahapivanu z roku 444, na němž byla proti messalianismu přijata represivní opatření.³⁸

Jistě se nabízí otázka, kdo byli ti, kteří Łazara Pharpeciho dohnali k útěku za hranice? Podle arménského badatele Malchasjance se jednalo o syrské ortodoxní mnichy, kteří brojili proti závěrům Chalkedonského koncilu a v hojném počtu působili v Arménii.³⁹ Malchasjanc je přesvědčen, že jedním z důkazů je i jejich označení *abeła*, který pro ně Łazar užívá a který pochází ze syrštiny. Slovní zásoba arménštiny však byla v církevní terminologii obohacována především výpůjčkami ze syrského jazyka a výraz *abeła* se objevuje v například v kánonech církevního sněmu

³⁵ Srov. 2 Sam I, 20.

³⁶ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, s. 193.

³⁷ Messaliáni, ze syr. *mšlšn* (modlící se lid), arm. *mc'lnener* – sektářské hnutí nazývané také entuziasté. Věřili, že prostředkem k osvobození se od Dábla je entuziastická modlitba, jejíž prostřednictvím a nikoli svátostmi může člověk získat milost. Duchovním otcem messaliánů byl Pseudo Makarius a jeho dílo *Duchovní homilie*. Hnutí bylo odsouzeno na efezském koncilu roku 431.

³⁸ Na církevním sněmu v Šahapivanu byly proti mesalianismu přijaty kánony, které obsahovaly tresty, udělované za vyznávání této hereze. Například rodina, která byla jejím stoupencem, mohla být postižená tak, že dospělí členové byli uzavřeni v zařízeních pro nemocné leprou a děti posílány církví na převýchovu. Viz *Khristonja Hajastan. Hanragitaran*, s. 817.

³⁹ STEPHANOS MALCHASJANC: *Matenagrakan ditothjunner*, s. 155.

v Šahapivanu z roku 444, kde se vyskytuje v obecném významu pro mnichy a nikoli pouze pro mnichy syrské, kteří na území Arménie působili:

*„Եթէ որ ի սծղնէութեան զոցի կամ երէց կամ սարկաւազ կամ **աբէղայ**, քահանայութիւնն լուծցի, աղուէսդրոշմ ի ճակատն դիցի և ի տէղիս ճգնաւորաց յապաշխարութիւն տացեն: Ապա եթէ դարձեալ ի նսին զոցի, զջիղսն երկոսին կտրեցեն և ի գողենց տարցեն...“⁴⁰*

Svým tvrzením se Malchasjanc dostal do sporu s nám již známým arménským badatelem M. Abeljanem, který je přesvědčen o tom, že se o syrské mnichy nejednalo, neboť v době, kdy žil Łazar Pharpeci, neměla syrská ortodoxní církev v Arménii již tak významný vliv na církevní a politické dění jako dříve.⁴¹ Podle něj za sporem mezi Łazarem a mnichy stojí nepřátelství mezi představiteli dvou směrů, směru národního a směru properského. Národní směr byl podle Abeljana specifický svým grekofilstvím a jeho prvními představiteli byli tvůrce arménského písma Mesrop Maštoc (asi 360-440) a jeho ochránce a spolupracovník katholikos Sahak (348-439).⁴² Abeljan se bohužel již nezmiňuje, kdo konkrétně se přiklání k properské straně, zda má na mysli zástupce církve nebo spíše arménskou nobilitu. Abeljanova úvaha by mohla být obhajitelná z hlediska politické orientace některých arménských knížat, neboť již za Sahaka a Maštoce se část světské nobility přiklání k properskému politickému směru a druhá část sympatizovala s politikou západního souseda. Ovšem z hlediska církevního by do skupiny properských sympatizantů mohli patřit opět a pouze syrští duchovní, čímž by Abeljan bezděčně podpořil názor

⁴⁰ „Bude-li seznáno, že kněz, jáhen či mnich se přidržují messalianismu, porušují službu Bohu. Na čelo jim bude vyražen cejch a za pokání se jim dostane poustevnictví. Pakliže budou ve stejném setrvávat i nadále, budou jim proříznuty šlachy a pošlou je do útulku pro malomocné.“ Viz MANUK ABELJAN: „Hajoc ekeřecu dirkh khařkedonakanuthjan verabermamb 5-erord dari erkrord kesin“, in: *Erker*, III, Erevan 1968, s. 660.

⁴¹ MANUK ABELJAN: „Hajoc ekeřecu dirkh khařkedonakanuthjan verabermamb 5-erord dari erkrord kesin“, s. 663.

⁴² K tomuto názoru se přiklání také K. Juzbařjan a S. Hairapetian. Viz KAREN N. JUZBAŠJAN: „Łazar Pharpeci“, s. 181; SRBOUHI HAIRAPETIAN: *A History of Armenian Literature. From Ancient Times to the Nineteenth Century*, s. 123.

S. Malchasjance. Na území perské říše žil nemalý počet syrských křesťanů, kteří se stali jádrem perské církve, oficiálně ustanovené roku 410 na synodu v Seleukei a potvrzené perským panovníkem Jazdgardem I. Několik let poté byli šáhem vybráni dva zástupci perské církve syrské národnosti, kteří se stali arménskými katolíky. Odtud můžeme usuzovat na dobré vztahy mezi perským vládcem a syrskými křesťany, které se v první polovině pátého století projevovaly i v Arménii. Proto se tamní syrští duchovní mohli jevit jako sympatizující s perskou stranou.

Politika arménské církve ve druhé polovině pátého století byla národní, avšak nikoli grekofilská, jak tvrdí Abeljan. Směřovala za svými vlastními zájmy, což se například projevilo na počátku šestého století, když katolikos podpořil ortodoxní syrskou církev proti nestoriánské, jež si získala v Perské říši sympatie sásánovských panovníků. V tomto jejím postoji nelze vyzorovat sympatie k řecké straně, avšak ani příklon k perské náboženské politice.

2. 2. Dějiny Arménů

Stěžejním dílem Ľazara Pharpeciho jsou jeho *Dějiny Arménů* (arm. *Patmuthiwn Hajoc*).⁴³ Autor je napsal poté, co byl rehabilitován a povolán zpět do vlasti. S největší pravděpodobností se tak stalo na přelomu pátého a šestého století. Ľazar se nerozhodl sepsat historii Arménie z vlastního popudu, nýbrž na příkaz od tehdejšího arménského místodržícího Vahana Mamikoneana. Jeho cílem bylo písemně zachytit vše, co se v Arménii událo za posledních sto let tak, aby:

„si zástupy lidí, když uslyší o příkladném životě duchovních, přály napodobit jejich odříkání, a stateční, naslouchající hrdinským činům vykonaných v minulosti, znásobili své

⁴³*Dějiny Arménů* Ľazara Pharpeciho byly poprvé vydány roku 1793 v Benátkách. Kritické vydání připravili v roce 1904 ve Tbilisi G. Tēr-Mkrtčean a S. Malchasean. Viz ROBERT W. THOMSON: *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD*, Brepols-Turnhout, 1995, s. 146.

*smělé skutky a pro sebe a svůj národ zanechali památku na své jméno. A aby se leniví a špatní, když to vše sami spatří a uslyší o odsouzení jiných, poučili a snažili se polepšit.*⁴⁴

V úvodu předcházejícímu vlastnímu vyprávění Łazar Pharpeci vyjmenovává zásady, jež se snaží jako historik během psaní zachovávat:

*„libozvučné uspořádání slov, pravdivý obsah odpovídající požadavkům stanovených vědou, psát se skromnou přesností, aby moudří posluchači dílo neodsoudili, nepřipojovat to, co se nestalo ve snaze naplnit knihu prázdnými slovy, nezmenšovat význam události a nevyprávět je nedbalými slovy krátce a úsečně, nýbrž vše vyjevit se zdravým úsudkem.*⁴⁵

Łazar Pharpeci své *Dějiny* považuje za pokračování děl dvou starších arménských historiků, Agathangela a Phawstose Buzanda. Agathangelos ve svých *Dějínách Arménie* zobrazil proces christianizace arménského národa, na jehož počátku stojí legenda o původu arménského věrozvěsta Řehoře Osvětitel, uprostřed přijetí křesťanství králem Trdatem a místní nobilitou a na konci vypořádání se s místním pohanstvím. Na Agathangela podle Łazarových slov navazují *Dějiny Arménů* z pera Phavstose Buzanada. Tento arménský dějepisec vypravuje o událostech následujících po smrti krále Trdata až do roku 387, kdy byla Arménie „jako stará látka roztržena na dva kusy“⁴⁶ a rozdělena mezi Perskou a Východořímskou říši. V tento pro arménskou historii neblahý okamžik nastupuje se svým podáním národních dějin Łazar Pharpeci, který ve svém díle líčí následky rozdělení arménského království. Předkládá události, činy a příhody, jež zaplnily sto let dějin země až do chvíle, kdy se hlavní představitel arménského rodu Mamikoneanů, Vahan stal roku 484 místodržícím v Arménii, tehdy již jedné z provincií Perské říše.

Łazarovy *Dějiny* jsou rozděleny do tří částí. První z nich chronologicky popisuje události odehrávající se v Arménii po jejím rozdělení. Pozastavuje se nad koncem vlády arménského královského rodu Aršakovců roku 428, zapříčiněným ctižádostivostí místních knížat. Důkladněji se také zaměřuje na geografický popis

⁴⁴ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, iv, s. 5.

⁴⁵ *Ibid.*, v, s. 6.

⁴⁶ *Ibid.*, i, s. 1.

centrální části tehdy ještě arménského království – Araratskou dolinu. Dále podrobně hovoří o osobnosti Mesropa Maštoce, tvůrce arménského písma. První část své knihy zakončuje smrtí katolika Sahaka Parthewa a ustanovením nového nejvyššího představitele arménské církve, Hovsēpha Hołocmeciho.

Druhou a třetí část jeho díla, co do obsahu značně rozsáhlejší než část první, spojuje jedno centrální téma, jímž je boj arménského národa za náboženskou svobodu. Druhá část *Dějin* nás zavádí do poloviny pátého století, kdy se v Arménii odehrával jeden z nejznámějších momentů arménské národní historie, kterým byl náboženský konflikt mezi Persií a Arménií. Na jedné straně stáli Arméni a jejich snaha o zachování křesťanství jako státního náboženství a na straně druhé perský král Jazdgard II. (439-57), prosazující v arménské provincii perské náboženství, zoroastrismus.⁴⁷ Podobně můžeme charakterizovat situaci, která nastala jen o několik desetiletí později, v osmdesátých letech pátého století a která je vylíčena ve třetí části Łazarových *Dějin*. Pouze protagonisté byli o generaci mladšími. Ústřední postavou národního odboje proti snahám perského dvora o opětovné prosazení zoroastrismu v arménské provincii se stal kníže Vahan Mamikonean. Vahan uzavřel po smrti sásánovského krále Péroze I. roku 484 s perskou stranou mír, kterým byla v Arménii zajištěna svoboda křesťanského vyznání. O rok později perský panovník Valgaš I. (484-488) ustanovil Vahana za arménského *marzapana*. Tímto momentem se také uzavírá vyprávění o dějinách Arménů v podání Łazara Pharpeciho. Ačkoli Łazar pravděpodobně aktivně neparticipoval na protiperském povstání, přesto je jako jeho součastník a tedy jako ten, kdo byl v kontaktu s očitými svědky, ceněn nejvíce právě pro popis událostí ve druhé polovině pátého století.

Celé Łazarovo dílo vzniklo jako panegyrika rodu Mamikoneanů. Pro nás je zajímavá zvláště jeho druhá část vztahující se k prvnímu náboženskému střetu Arménů a Perské říše probíhajícímu v letech 449-451. Autor ve svém líčení povstání Vardana Mamikoneana seznamuje čtenáře nejprve s příčinami a událostmi vedoucími k vrcholu arménského povstání, bitvě u Avarajru, kde se roku 451 střetla arménská a perská vojska, a následně se dosti podrobně rozepisuje o důsledcích, jež tato národní revolta vyvolala.

⁴⁷ K problematice zoroastrismu viz II. kapitola.

Vyprávění o arménsko-perském konfliktu začíná sporem siwnijského knížete Vasaka a jeho zetě Varazvašana kvůli Varazvašanovu špatnému chování ke své ženě. Podle Łazara Pharpeciho Varazvašan ze strachu před svým tchánem uprchl do Persie na králův dvůr. Aby se Vasakovi pomstil, přijal zoroastrismus a sblížil se s královým velkovezírem Mihr-Narsehem. Mihr-Narseh přesvědčil svého panovníka, Jazdgarda II, aby písemným nařízením přikázal Arménům a také Iberům a Albáncům přijmout perské náboženství. Arménská knížata a duchovenstvo však na všennárodním sněmu odmítli příkaz uskutečnit, za což si vysloužili Jazdgardův hněv a příkaz dostavit se ke dvoru, aby se zodpovídali za svou neposlušnost. Když arménská knížata dorazila do sídla krále králů, vyslechla si hrozby, které se měly dotknout celého národa, pokud nepřijmou zoroastrismus. *Sparapet* Vardan Mamikonean se jako jediný otevřeně bránil zřeknutí se křesťanství. Ostatní knížata požádala o čas, aby se mohla společně poradit. Jejich hlavním cílem bylo přesvědčit Vardana, aby stejně jako oni, jen naoko perské náboženství přijal, a všichni se mohli vrátit do vlasti. Slíbili mu, že po návratu se postaví proti šáhovu nařízení a budou dále vyznávat křesťanství. Vardan nakonec po dlouhém přemlouvání souhlasil. Jazdgard byl potěšen jejich rozhodnutím a propustil je. Poslal s nimi nemalý počet mágů, aby začali v Arménii šířit zoroastrismus. Ovšem když se arménský lid dověděl, k čemu se jejich vrchnost zaprodala, upadl do beznaděje. Vardan, který těžce nesl zradu víry svých předků, se rozhodl s celou svou rodinou odejít do východořímské části Arménie. Ostatní *nachararové*⁴⁸ v čele s *marzpanem* Vasakem Siwnim však těžce nesli jeho odchod, proto mu urychleně poslali list, v němž jej žádali o návrat, aby se společně mohli vzepřít perskému vládci. Vardan souhlasil a vrátil se domů. Všechna knížata, včetně Vasaka, který se zprvu zdráhal, a duchovenstvo uzavřeli smlouvu, v níž se zavázali povstat proti šáhovu nařízení a se zbraní v ruce bránit své křesťanské vyznání. V reakci na arménskou neposlušnost proti nim a jejich iberským a albánským spojencům vyslal Jazdgard vojsko v čele s Mihr-Narsehem. Vardan, jako vrchní velitel arménských vojsk, se vydal proti Mihr-Narsehovi do kavkazské Albánie, před tím však ještě u Vasaka dosáhl toho, že bylo vysláno poselstvo k císaři Theodosiovi s žádostí o vojenskou pomoc proti Peršanům. *Sparapet* v Albánii perské vojsko

⁴⁸ Nachararové byli nejvýše postavenými zástupci arménských knížecích rodů a hlavními správci rodového majetku.

porazil, avšak když se dozvěděl o zradě Vasaka, který mezitím navázal kontakt s Mihr-Narsehem, vrátil se zpět do Arménie. Po návratu Vardan rozpustil vojsko, aby přezimovalo, a Vasak mezitím obeslal knížata i duchovenstvo listy, v nichž předložil šáhův příslib svobody vyznání. Avšak Vardanovi a jeho spojencům bylo jasné, že se jedná o falešnou šáhovu politiku, a proto v povstání pokračovali. Jazdgard vyslal nové vojsko, k němuž se připojilo vojsko Vasaka a některých dalších arménských knížat. Společně se střetli na jaře roku 451 s Vardanovci⁴⁹ v bitvě u Avarajru. Arménské povstalecké vojsko bylo poraženo a Vardan Mamikonean spolu s dalšími padli. Jazdgard však byl podle Ľazara smrtí Vardana rozladěn a rozhodl se povolit křesťanství v Arménii. Mezitím se z Konstantinopole vrátil Vardanův bratr Hmajak, který se účastnil poselstva k císaři, jež bylo neúspěšné. Když Hmajak viděl, že bylo povstání poraženo, shromáždil zbytky vojska a dále bojoval proti Peršanům. Brzy však byl Peršany zabit a povstání definitivně skočilo. Některá arménská knížata a zástupci církve byli přinuceni k cestě do králova sídla, aby se zodpovídali za svou neposlušnost. K Jazdgardovi byl také povolán zrádný Vasak, který jako odměnu za své služby očekával od krále králův arménskou královskou korunu. Vasak však byl před Jazdgardem arménskými knížaty označen za hlavního organizátora povstání, proto jej král zbavil veškerých výsad i panství. Vasakovy statky Jazdgard udělil Varazvaňanovi, od jehož sporu s Vasakem se celé toto vyprávění odvíjí. Vasakovi bylo nařazeno domácí vězení na šáhově dvoře a ostatní knížata a zástupci arménské církve byli odsouzeni k vyhnanství. Poté, co Jazdgard potlačil arménské povstání, válčil několik let neúspěšně s Kušány.⁵⁰ Za příčinu nepřízně bohů, která způsobila jeho porážku, byli mágy označeni klerikové, kteří žili spolu s arménskými knížaty ve vyhnanství. Šáh je proto odsoudil k smrti. Násilná smrt těchto arménských duchovních z nich učinila mučedníky arménské církve.

⁴⁹ Vardanovci – označení pro Vardana Mamikoneana a jeho spojence během povstání v letech 449-451.

⁵⁰ *Kušáni* se objevují v knize u Elišeho i Ľazara Pharpeciho, avšak ve skutečnosti se jednalo o Heftahlity, hunský kmen žijící u severovýchodní hranice perské Baktrie, jejichž invaze v pátém století Kušánskou říši definitivně zničila.

Mučednickou smrtí zástupců arménské církve v polovině šedesátých let pátého století ukončil Łazar Pharpeci své líčení vojenského konfliktu mezi Arménií a Persií. Jeho líčení událostí je ovlivněno skutečností, že byl duchovním arménské církve a dvorním historikem rodu Mamikoneanů. Proto můžeme po celou dobu Łazarova tendenčního vyprávění sledovat jednostranné protěžování Vardana, ověřeného mučednickou aureolou, a zdůrazňování role církve v celém arménsko-perském konfliktu.

Łazar byl limitován tím, že nebyl očitým svědkem povstání Vardanovců. V druhé části svých dějin se několikrát odvolává na tvrzení očitého svědka, jistého arménské knížete Aršawira Kamsarakana, jemuž výhradně důvěřoval.⁵¹ K Aršawirovu svědectví však musíme přistupovat opatrně. Je třeba si uvědomit, že svědek sděluje jen to, co sdělit chce. Jisté je, že role arménských knížat stojících během povstání na straně Vardana Mamikoneana, ačkoli se arménský dějepisec snaží vylíčit jejich jednání v nejlepších barvách, je často nejasná a vyvolává mnoho otázek. Rozporuplně například působí projev Aršawira Kamsarakana před královským dvorem v Ktésifóntu, při němž veškerou zodpovědnost za prohrané povstání svalil na knížete Vasaka Siwniho, přestože se knížata spolu s Vasakem na jeho přípravách aktivně podílela.⁵² Za zamyšlení stojí také vylíčení Vasakova předvolání, jež následovalo po Aršawirově obvinění. Jazdgard II., v jiných pasážích knihy vždy otevřený k právu obviněného se hájit, nedává svému bývalému *marzpanovi* nejmenší možnost reagovat na obvinění arménských povstalců.⁵³ Je zřejmé, že se arménští velmožové snažili učinit z Vasaka hybatele arménské vzpoury a tak alespoň částečně zastít před panovníkem svou vlastní zodpovědnost za nepokoje, které znamenaly pro Perskou říši nemálo obtíží. Łazar Pharpeci jejich verzi, zprostředkovanou Aršawirem Kamsarakanem, nekriticky přijal a zapojil do svého vyprávění.

Zajímavé je sledovat nit Vasakovy proměny z počátečního pravověrného knížete ve zrádce nejen arménské národa a církve, ale i perského vládce.⁵⁴ Předpokládali bychom, že Vardan Maikonean, který padl v bitvě na Avarajrském

⁵¹ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thuth ar Vahan Mamikonean*, II, lvii, s. 104-105.

⁵² *Ibid.*, II, xlv, s. 82-84.

⁵³ *Ibid.*, II, xlvi, s. 84-85.

⁵⁴ *Ibid.*, II, xx, s. 39.

poli, bude volán k odpovědnosti za povstání. Nakonec se však překvapivě stal v očích Peršanů nevinnou obětí. Jazdgard II. jeho smrti litoval a jeho počínání omlouval tím, že se Vardan stal bezděky hráčem ve Vasakově intrikářské politické hře.⁵⁵ Je zřejmé, že se autor Vardanovou apologií snažil vyladit obraz Mamikoneanů v očích perských vládců v době, kdy *mazrpanem* v arménské provincii byl Vardanův synovec Vahan, jehož snahou bylo po několikaletém konfliktu s Perskou říší spolupracovat se svými pány bez nepříjemností. Łazar však Jazdgardovou obhajobou neúmyslně degradoval Vardana do pozice pouhého nástroje Vasakových mocenských ambicí. Otázkou je, nakolik můžeme ony ambice připisovat pouze Vasakovi. Nesmíme totiž zapomínat na dalšího velice schopného hráče ve hře, kterým byla arménská církev. Jistě si dokážeme představit, s jakými obavami se dovídala zprávy o snaze perského dvora prosadit v Arménii zoroastrismus. Znamenalo by to nejen ohrožení náboženského přesvědčení, které zprostředkovávala, ale i konec moci, kterou arménská církev bezpochyby disponovala. Proto jistě podporovala snahy vzpurných světských elit, a zvláště mocného Vardana, majícího bezprostřední přístup k arménskému vojsku. V určitém momentě vyprávění, se dovídáme, že Jazdgard II. odvolal své nařízení, nutící Armény přijmout zoroastrismus, a křesťanství mohlo být svobodně vyznáváno. Łazar však toto šáhovo rozhodnutí předkládá jako falešný krok, charakteristický pro jeho úskočnou politiku. Proto Vardan, některá knížata a arménský klérus, nikoli však všechen, pokračovali, ve snaze dosáhnout svých cílů i cestou vojenského střetu, v povstání. Łazar Pharpeci napsal své dějiny prizmatem Vardanovců, tedy Vardana a té části duchovenstva, která stála na Vardanově straně, respektive která jej postavila proti Vasakovi a jeho spojencům, a nesporně na něj hluboce ideologicky působila. Není zcela jasné, s jakými úmysly táto církevní skupina do revolty vstupovala. Łazar nás ve svém vyprávění mnohokrát ubezpečuje, že cílem povstalců nebylo vítězství, nýbrž dosažení mučednické smrti a tím věčné spásy.⁵⁶ Jiné vysvětlení bychom mohli od autora ve chvíli, kdy Vardanovci rozhodující bitvu prohráli a povstání bylo potlačeno, sotva očekávat. Jistě bylo třeba nešťastnou událost, kterou byla porážka arménského vojska u Avarajru, nějakým způsobem ospravedlnit.

⁵⁵ *Ibid.*, II, xlví, s. 84.

⁵⁶ *Ibid.*, II, xxxiv, s. 64; I, s. 89.

Łazar Pharpeci v konečném důsledku do role hybatele arménského povstání mimoděk vpassoval nejprve Vasaka Siwniho a až po jeho zradě Vardana Mamikoneana, který však byl silně ovlivňován představiteli arménské církve. Nejzápornější postavou celého vyprávění není kupodivu perský král Jazdgard II, či jeho rádce Mihr-Narseh, a ani arménský kníže Varazvařan, jehož snaha o pomstu měla být podle Łazara prvním impulsem pro rozšíření zoroastrismu v Arménii, nýbrž zrádný Vasak Siwni. Negativní vztah k arménskému *mazpanovi* však není u něj vystupňován do takové míry, s jakou se setkáváme u Elišeho, dalšího arménského historika, který se událostem let 449-451 věnoval. Díla obou autorů jsou si v mnohém podobná, liší se však detaily, které budou mít pro tuto práci velký význam.

3. Eliš a historie *O Vardanovi a arménské válce*

Eliš, stejně jako většina arménských historiků, pro nás zůstává kvůli nedostatku písemných dokladů postavou více méně neznámou. I ve svém díle na rozdíl od Łazara Pharpeciho o sobě hovoří jen sporadicky. Tradičně se uvádí, že Eliš patřil mezi mladší žáky Mesropa Maštoce a Sahaka Parthewa. Jako mladík, snad roku 434, byl svými učiteli poslán do jednoho z tehdejších významných center vzdělanosti, do Alexandrie, kde spolu s dalšími spolubratry, mimo jiné také s pozdějším významným arménským historikem Mojžíšem Chorenským, studoval u Cyrila Alexandrijského (376-444). Po návratu v roce 441 vstoupil do služeb arménského *sparapeta* Vardana Mamikoneana jako voják a osobní tajemník. Bojoval v jeho vojsku proti Kušanům na straně perského šáha Jazdgarda II. (438-457) někdy v letech 442-449. Na základě těchto datací se s jeho narození klade do roku 420.⁵⁷

⁵⁷ Datace jeho narození se však různí, hovoří se například o periodě mezi roky 410-415. Viz SRBOUHI HAIRAPETIAN: *A History of Armenian Literature. From Ancient Times to the Nineteenth Century*, s. 127.

Elišě ve svém díle uvádí, že se stal roku 451 očitým svědkem bitvy na Avarajrském poli u řeky Tímut v centrální části tehdejší arménské provincie, během níž padl vůdce arménského povstání a Elišěův chlebedárce Vardan Mamikonean. Po této nešťastné události odešel do ústraní, stal se poustevníkem v oblasti Mokkh.⁵⁸ V tomto životním období byl vyzván duchovním Davithem Mamikoneanem, aby jako očitý svědek, tedy osoba nejpopovolanější, sepsal dějiny arménského povstání v letech 449-451. Elišě výzvy uposlechl a vytvořil dílo nesoucí název *O Vardanovi a arménské válce*. Svou životní pout' ukončil v oblasti Řštunikh⁵⁹ někdy v letech 470-475. Jeho hrob se v průběhu doby stal významným poutním místem.

V arménských pramenech se postava Elišěho objevuje dvakrát. Nejprve coby *erec*⁶⁰ Elišě na I. církevním koncilu v Šahapivanu v roce 446/447, později pak coby biskup oblasti Amatunikh na sněmu v Artašatu v roce 449.⁶¹ Pokud by jeden, nebo druhý zmiňovaný církevní představitel měl být autorem dějin *O Vardanovi*, pak by údaj o Elišěho odchodu ze světské služby do ústraní po roce 451 nebyl pravdivý. Je však možné, že Elišě se stal knězem mnohem dříve, což by nevylučovalo jeho službu ve vojsku, ani práci Vardanova tajemníka, poněvadž v raném středověku byla přítomnost duchovních při vojenských taženích běžná. Rovněž nelze v Elišěho případě předpokládat, že by s biskupským svěcením odešel do ústraní a zemřel jako poustevnický mnich.⁶² Elišě se měl podle církevní tradice také zúčastnit předvolání jihokavkazských knížat u šáha v Ktésifóntu pro jejich odmítavý postoj k přijetí zoroastrismu za státní náboženství.⁶³ Ovšem on sám se ve svém díle o ničem

⁵⁸ Mokkh – oblast v jižní Arménii, jižně od jezera Van.

⁵⁹ Řštunikh – okres v oblasti Vaspurakan v jižní Arménii.

⁶⁰ Erec - arménský klerik nižšího stupně svěcení, což odpovídá postavení kněze.

⁶¹ ELIŠĚ: *Vasn Vardanaj ew Hajoc paterazmin*, Erevan 1957, II, s. 27. Zmínka o sněmu v Artašatu se objevuje i u Łazara Pharpeciho. Viz ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, II, xxiii, s. 45. Tento sněm reagoval zamítavě na výzvu perského vladaře Jazdgarda II. k přijetí zoroastrismu.

⁶² V arménských dějinách se objevuje pouze jeden případ, kdy biskup odešel do ústraní jako poustevník. Stalo se to v případě Řehoře Osvětitelce, který ke sklonku svého života přenechal úřad patriarchy arménské církve svému synovi Aristakěsovi a stal se poustevníkem. Viz AGATHANGELOS: *Patmuthiwn Hajoc*, 858, s. 449.

⁶³ *Khristonja Hajastan. Hanragitaran*, Erevan 2002, s. 310. K cestě arménských, iberských a albánských knížat na šáhův dvůr podle citované práce mělo dojít na jaře 449, ovšem ve skutečnosti

podobném nezmiňuje a taktéž neexistuje žádná jiná důvěryhodná informace o jeho přítomnosti na perském dvoře. Víme jen, že knížata byla doprovázena klérem, který poslal posla do Arménie, aby biskupům a katolikovi pověděl o zradě, již se šlechta dopustila tím, že přijala perské náboženství.⁶⁴

Osobnost Elišeho se od konce 19. století stala centrem pozornosti mnoha badatelů, kteří se zaměřili zvláště na otázku doby jeho působení. Dnes v tomto bodě existují dva hlavní názorové proudy. První, k němuž se kloní většina východoarménských odborníků,⁶⁵ dává autorovi dějin za pravdu a považuje ho skutečně za očitěho svědka událostí poloviny pátého století.⁶⁶ Nepopírají, že se v práci objevují indicie, vedoucí k závěrům o její pozdější dataci, vysvětlují je však následnými redakčními úpravami a nikoli nepůvodností spisu. Západní badatelé, představující druhý proud, Elišeho tvrzení o jeho aktivní spoluúčasti na arménském povstání zpochybňují a připojují se k závěru N. Akineana, že pisatel knihy *O Vardanovi* žil v šestém nebo sedmém století a svou práci reagoval na povstání Arménů v roce 572.⁶⁷ Jako výchozí informační zdroj mu měly sloužit *Dějiny Arménů* Łazara Parphecioho, vytvořené bez všech pochyb na konci 5. století, ovšem s rozdílným pojetím popisovaných událostí než u Elišeho. Líčení bojů Arménů a Peršanů nesou u obou autorů shodné rysy, avšak analýza okolností, které k nim vedly se u Elišeho a Pharpecioho liší.⁶⁸

návštěva knížat proběhla na jaře 450. Viz MALAKHIA A. ÖRMANEAN: *Azgapatum I*, S. Edžmiac'in 2001, s. 406 (reprint z roku 1912).

⁶⁴ ELIŠE: *Vasn Vardanaĵ ew Hajoc paterazmin*, III, s. 57.

⁶⁵ Pod pojmem východoarménský nebo východní máme na mysli převážně autory z bývalé sovětské, dnes samostatné Arménie, kteří často stojí v opozici k západoarménským či západním badatelům, jež jsou často jiné než arménské národnosti, nebo se jedná o Armény žijící v západních zemích.

⁶⁶ Mezi tyto badatele patří například Manuk Abeljan, Stephanos Malchasjanc, Ervand Ter-Minasjan a další.

⁶⁷ N. Akinean se problematikou datace Elišeho díla věnoval v rozsáhlé studii *Elišē vardapet ew iwr Patmuthiwn Hajoc paterazmin. Khnnakan usumnasiruthiwn I*, Vienna, 1932, *II*, Vienna, 1937. K zastáncům jeho názoru patří například Robert W. Thomson, James R. Russell, Nina G. Garsoian. Na Akineanovu práci kriticky reagoval východoarménský badatel E. Ter-Minasjan. Viz ERVAND TER-MINASJAN: *Elišēi „Vardananc patmuthiwn“ - nra noragujn khnnadatə*, Erevan 1943.

⁶⁸ STEPHANOS MALCHASJANC: „Elišē ew Łazar Pharpeci“, in: *Matenagitakan ditoluthujunner*, Erevan 1961, s. 133-136.

Nesmíme zapomenout také na to, že Elišē byl rovněž teolog, neboť kromě díla *O Vardanovi* jsou mu připisovány některé homilie a biblické komentáře. Ovšem i v tomto případě existují nejasnosti a dodnes není vyřešená otázka, zda Elišē historik a Elišē teolog jsou jednou a toutéž osobou.⁶⁹ Mezi Elišēho teologické práce patří spisy *O Kristově zjevení na hoře Tábor*, *O lidských duších* nebo *O utrpení Páně*.⁷⁰

Celý název Elišēho historického díla zní *Vasn Vardanaĵ ew Hajoc paterazmi, Davthi ericu Mamikoni hajceal* (O Vardanovi a arménské válce, na žádost *erece* Davitha Mamikoneana) nás přivádí k postavě, jež si jeho napsání u Elišēho objednala. Bohužel, žádné bližší informace o tomto zadavateli nemáme. Víme jen, a to již bylo uvedeno výše, že se jednalo o duchovního arménské církve a navíc člena rodu Mamikoneanů, což u tohoto zadavatele předpokládá, že by mohl být zatížen určitou mírou tendenčnosti.

Kniha zachycuje dějiny Arménie od pádu královské dynastie Aršakovců ve východní Arménii roku 428 do poloviny šedesátých let pátého století, přičemž hlavní důraz je kladen na rozhodující období v letech 449-451, kdy došlo k vlastnímu arménskému povstání.

Elišē se v úvodu díla věnuje popisu členění své práce. Vyjmenovává názvy sedmi kapitol své knihy⁷¹ a představuje její výkladovou linii. Nejprve popisuje důvody vedoucí k arménsko-perskému konfliktu, ve střední části podrobně nastiňuje vývoj a průběh událostí během povstání a na závěr se věnuje konci konfliktu s jeho na jedné straně relativně pozitivním vyústěním, avšak na straně druhé s tragickými důsledky pro mnohé zúčastněné. Svou koncepci zdůvodňuje těmito slovy:

„abys po pořádku četl a naslouchal o ctnosti odvážných a ubohosti zrádců, nikoli pro doplnění vlastní neznalosti v záplavě pozemských vědomostí, ale abys byl osvěcen

⁶⁹ ROBERT W. THOMSON: *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD*, s.112.

⁷⁰ S. S. AREVŠATJAN, K. A. MIRUNJAN: *Hajoc philisophajuthjan patmuthjun, hin šrdžan ew vaĵ midžnadar*, Erevan 2007, s. 190.

⁷¹ „První - Poměry, druhá – Skutky východního knížete, třetí – Připojení nachararů ke smlouvě církve, čtvrtá – O rozepři těch, kteří odstoupili od smlouvy, pátá – Napadení z východu, šestá – Odpověď Arménů válkou, sedmá – Pokračování povstání.” Viz ELIŠĚ: *Vasn Vardanaĵ ew Hajoc paterazmin*, s. 3.

*nebeskou prozřetelností, která oběma stranám předem zajišťuje odplatu a věcmi viditelnými dává najevo neviditelné.“*⁷²

Autor začal svou historii podrobně rozvíjet od počátků vlády sásánovského krále Jazdgarda II. Popisuje jeho vojenské úspěchy proti Kušánům na severovýchodní straně perské hranice a kritizuje silný vliv místního kněžstva – mágů na náboženskou politiku perského státu, jež byla namířena proti křesťanskému, a zvláště arménskému obyvatelstvu říše. Jazdgard nejprve odebral arménským magnátům a katolikovi některé úřady, zdanil církve a celkově zatížil daňový systém země. Nakonec vydal nařízení, kterým se snažil přimět Arménii, Ibérii a kavkazskou Albánii, aby se zřekly křesťanství ve prospěch perského státního náboženství, zoroastrismu. Arménie na tuto výzvu odpověděla po celonárodním posouzení na koncilu v Artasatu roku 449 záporně. K arménskému rozhodnutí se připojily také zbývající dvě křesťanské jihokavkazské provincie. Jejich postoj měl za následek kárné řízení u šáhova dvora v Ktésifóntu, kam se museli dostavit významní magnáti všech tří zemí. Ti pod tíhou šáhových hrozeb nakonec konvertovali k zoroastrismu. Podle Elišeho se jednalo jen o předstíranou konverzi. Když se arménská delegace v čele s *marzpanem* Vasakem Siwnim a *sparapetem* Vardanem Mamikoneanem se skupinou mágů vracela do vlasti, byla na hranici zastavena lokální lidovou bouří, vedenou *erecem* Lewondem, jenž byl i s ostatními církevními představiteli přesvědčen o opravdové apostazi arménské aristokracie. Knížata však objasnila své jednání v Ktésifóntu a dohodla se s církevními představiteli na společném postupu v boji proti záměrům Jazdgarda II. Nakonec obě strany uzavřely takzvanou *svatou smlouvu* (*arm. surb ucht.*) Bylo rozhodnuto požádat o vojenskou podporu východořímského císaře Theodosia II. (408-450) a rovněž hunské kmeny na Kavkazu, které brzy pomoc přislíbily. Ovšem Theodosius během rozhovorů zemřel a nový císař Markianos (450-457) se od pomoci vzbouřencům distancoval. Spolu s ním se k povstání odmítla připojit také Vasakem oslovená knížata ze západních arménských provincií náležejících pod římskou správu. Arméni a jejich sousední spojenci zůstali osamoceni. Navíc se na stranu Peršanů postavili někteří arménští velmoži v čele s Vasakem Siwnim, podle Elišeho černou ovčí celého

⁷² *Ibid.*, s. 4.

povstání, jež zapříčinil neúspěch Arménů v rozhodující bitvě na Avarajrském poli. K bitvě došlo 26. května 451 a střetla se při ní dvoustetisícová perská armáda s šedesáti šesti tisíci arménských bojovníků.⁷³ V tomto zápase však podle slov Elišeho nikdo nezvítězil:

*„A protože byla doba jarní, rozkvetlé louky se zalily nezadržitelně se řinoucí krví. Především srdce člověku usedalo, když viděl hromady nespočetných těl, střeva se mu kroutila, když slyšel nářek raněných, chroptění pobitých, překotné pohyby a plazení zraněných, útěk zbabělců, skrývaní zoufalců, zkroušení bázlivců, ryk slabochů, nářek drahých, žal blízkých a kvílení přátel. Nezvítězila však jedna strana a druhá byla poražena, ale obě utrpěly porážku, při níž stateční stanuli proti statečným.“*⁷⁴

Sparapet Vardan Mamikonean během bitvy padl. Ztráty perského vojska,⁷⁵ a pokračující ozbrojený odpor některých arménských knížat vedl Jazdgarda k rozhodnutí odvolat všechna svá represivní nařízení včetně zrušení církevní daně. Navíc za velezradu byl po zásluze smrti potrestán místodržící Vasak Siwni. Avšak hlavní duchovní vůdci povstání – *erec* Lewond, *katholikos* Hovsēph a biskup Sahak spolu s dalšími kněžími byli uvězněni a nakonec po několika letech žaláře umučeni. Také některá knížata byla odsouzena do vyhnanství a až v letech 464-5 se mohla vrátit do vlasti.

Takto bychom mohli ve stručnosti vyložit hlavní dějovou linii Elišeho vyprávění. Avšak celá historie povstání je v jeho podání daleko spleťtější a barvitější. Autor se projevil jako schopný vypravěč, jenž podal svou interpretaci dějin velmi přesvědčivě, a to nejen svými vypravěčskými schopnostmi, ale rovněž

⁷³ M. A. Ormanean považuje Elišeho tvrzení o počtu vojáků na perské straně za přehnané. Přiklání se k reálnějším odhadům, jež hovoří o čtyřiceti tisících vojácích. Viz MALAKHIA A. ŌRMANEAN: *Azgapatum*, s. 430.

⁷⁴ ELIŠE: *Vasn Vardanaĵ ew Hajoc paterazmin*, V, s. 119.

⁷⁵ „Dvě stě osmdesát sedm mučedníků, mezi nimi devět významných feudálů, skonalo právě tam. Kromě těchto dvou set osmdesáti sedmi padlo dalších sedm set čtyřicet z královského rodu, rodu Arc'runiů a dalších knížecích rodů. V den velké války všichni zapsali svá jména do knihy života. Dohromady jich bylo tisíc třicet šest. Na straně zrádců padlo ten den tři tisíce pět set čtyřicet čtyři mužů.“ Viz ELIŠE: *Vasn Vardanaĵ ew Hajoc paterazmin*, V, s. 120. Nepřesnosti v součtu arménských padlých jsou pravděpodobně důsledkem pozdějších redakcí.

historickým povědomím. Podle M. Abeljana Elišě správně určil hlavní důvody vedoucí k ozbrojenému konfliktu, když konstatuje, že se perský panovník, na základě již dávno vytvořeného plánu, snažil vnutit všem podrobeným národům své náboženství a vytvořit tak ideologicky jednotný stát chráněný před mocenskými zájmy Východořímské říše.⁷⁶ Tento konflikt nebyl pouze náboženský, ale měl také nesporně církevně-politické a ekonomické kořeny. Je ovšem obtížné posoudit jeho historický význam. Při pokusu badatelů o hodnocení událostí v letech 449-451 se vytvořily dva protichůdné tábory. Zástupci východoarménského názorového proudu vyzdvihují závažnost celého povstání a avarajrské bitvy pro zachování existence arménského etnika. Podle M. Abeljana byla bitva na Avarajrském poli bojem za vnitřní samostatnost a ochranu nábožensko-politických práv. Je přesvědčen, že celé povstání vzešlo z aktuální sociálně-politické situace v Arménii a do jisté míry ho můžeme považovat za výsledek Maštocovy a Sahakovy obrozenecké práce na počátku pátého století.⁷⁷ S. Hairapetian hovoří ve vztahu k arménskému povstání o velkém morálním vítězství v národním boji o přežití, v boji, který byl osudový pro arménskou existenci. Vzpouza Vardanovců podle ní měla trvalý historický, duchovní a morální dosah v životě Arménů.⁷⁸ E. Ter-Minasjan v jedné ze svých statí tragicky charakterizuje období v polovině pátého století jako jednu z nejtěžších etap arménské historie, kdy se rozhodovalo o bytí či nebytí arménského národa.⁷⁹

Druhý badatelský proud se k významu povstání staví méně excitovaně. Například H. Arměn se k Elišeho vyprávění staví věcně, nepřejímá jeho tvrzení absolutně a vzhledem k jeho tendenčnosti nepřeceňuje faktografickou hodnotu práce. Podle něj nebyly události z let 449-451 natolik vyhrcoené, aby bylo třeba uvažovat v souvislosti s arménsko-perským konfliktem o bytí či nebytí národa. Události tak, jak je předkládá Elišě, považuje za účelově předimenzované církevní propagandou, proto nemusí vždy odpovídat historické realitě. Třeba například Elišeho negativní postoj k *marzpanu* Vasakovi nemá podle H. Arměna reálné opodstatnění. Vasakova

⁷⁶ MANUK ABELJAN: „Hajoc hin grakanuthjan patmuthjun“, s. 330.

⁷⁷ *Ibid.*, s. 322.

⁷⁸ SRBOUHI HAIRAPETIAN: *A History of Armenian Literature. From Ancient Times to the Nineteenth Century*, s. 127, 131.

⁷⁹ ERVAND TER-MINASJAN: „Hajoc grakanuthjan skzbnavoruthjunn u zargacumə“, in: *Patma-babasirakan handes*, 1970, 2, s. 57.

role v arménském povstání by si podle něj zasloužila mnohem pozitivnější hodnocení.⁸⁰

3. 1. Historie či hagiografie?

Elišeho dílo *O Vardanovi* je obecně chápáno jako historická práce.⁸¹ Avšak při bližším zkoumání na otázku ohledně jeho žánrového zařazení neexistuje jednoznačná odpověď, jak ukázala odborná diskuse minulých let.⁸² Badatelé rozvířili samouúčelnou debatu věnovanou charakterizaci formy Elišeho díla a navzájem se obviňovali z její nedůslednosti,⁸³ při čemž ovšem strádal émický přístup k *historii* na úkor etického.⁸⁴ Je těžké si představit, že sám Elišē by se při psaní držel konkrétních žánrových schémat. Proto nás nepřekvapí, pokud při četbě jeho díla budeme mít v určité chvíli pocit, že se jedná o střizlivý popis skutečných událostí, a v zápětí se setkáme s výraznými prvky legendistického žánru.

Historie *O Vardanovi* nebyla napsána pouze za účelem formování historického povědomí následujících generací, ale hlavně pro jejich inspiraci. Proto

⁸⁰ HRAND KH. ARMĚN: *Marzpanə ew sparapetə*, Los Angeles 1952. s. 15. Roli Vasaka již na počátku 20. století přehodnotil N. Adonc ve své stati *Marzpan Vasak pered sudom istorikov*, Sanktpeterburg, 1904.

⁸¹ Kritické vydání Elišeho díla nese název „*O Vardanovi a arménské válce*“ Jerevan 1957, ovšem první edice z roku 1764 byla pojmenována *Girkh Patmuthean Srboj Vardanac* což v překladu znamená „*Kniha dějin svatých Vardanovců*“ Proto Elišeho práce často nese v názvu slovo *historie*. Také Robert Thomson uvádí jeho dílo pod titulem *History of Vardan and the Armenians*. Viz ROBERT W. THOMSON: *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD*, s. 112.

⁸² Otázkou vymezení žánru díla *O Vardanovi* se zabývali mimo jiné M., S. Malchasjanc, V. Nalbandjan, A. Thophalean.

⁸³ Za všechny uveďme kritiku M. Abeljana z pera S. Malchasjance: „*Tak nevíš, co pro Abeljana Elišeho text vlastně je, zda historií či poesíí.*“ Viz STEPHANOS MALCHASJANC: *Matenagrakan ditotuthjunner*, s. 130-131.

⁸⁴ Má se zde na mysli *etický* ve smyslu vnějšího pohledu na věc představitelem jiné skupiny“ a *émický* ve smyslu pohledu na věc zevnitř, zástupcem dané skupiny.

má její výpovědní hodnota daleko vyšší cenu. Elišeho vyprávění je podrobnou vnitřní charakteristikou politické situace, obrazem duchovních i materiálních potřeb tehdejší arménské společnosti, účelně podporujícím církevní ideologii. Je to panegyrika vybraných místních elit, světských i duchovních. Od Elišeho nelze očekávat nestrannost, neboť již jen etnická příslušnost, či společenské postavení determinují autora při vytváření vlastního prizmatu událostí. Eliš byl Armén a kněz, který nedokázal nezaujatě vyprávět o křivdách spáchaných Sásánovci na arménském národu, ačkoliv nestranný pozorovatel by perskou politiku mohl chápat jako velice racionální a pragmatickou. A ve své výpovědi nemohl nepoužít při oslavě těch, již se nepříteli vzepřeli a svůj život obětovali za pravou víru, legendistický akcent, který dodává jeho hrdinům potřebnou církevní aureolu. Před bitvou na Avarajrském poli popisuje náladu svatých bojovníků takto:

„A všechno množství vojska s nesmírnou radostí a velkým potěšením zahlučelo a řeklo: „Ať se naše smrt vyrovná smrti spravedlivých a prolítí naší krve krvi svatých mučedníků. Nechť je Bohu milá naše dobrovolná oběť a On ať nenechá svou církev napospas pohanům.“⁸⁵

Je však třeba se zamyslet, jakým způsobem se u Elišeho prolíná historie s legendou, a do jaké míry je možné jeho práci nazývat hagiografií, respektive martyrologií, jak učinil například V. Nalbandjan.⁸⁶ Ani v našich podmínkách není snadné charakterizovat první památky národního písemnictví výlučně s ohledem na jeden konkrétní žánr. Ač se nejstarší česká literární díla nazývají legendy, často se v nich mísí prvky kroniky, neboť hranice mezi legendou a kronikou jsou více méně

⁸⁵ ELIŠĚ: *Vasn Vardanaĵ ew Hajoc paterazmin*, V, s. 114.

⁸⁶ V. S. NALBANDJAN: „Elišě ew vkajabanakan žanri dzevavorumə Hajoc hin grakanuthjan medž“, in: *Patma-banasirakan handes*, 1997, s. 147-160. Autor tohoto článku Elišěho nazývá zakladatelem martyrologického žánru, ovšem první arménské martyrologie jsou starší. Například vyprávění o umučení sv. Hřipsimě, Gajaně a dalších svatých panen je obsaženo v Agathangelových *Dějínách Arménů*, jež byly sepsány kolem poloviny 5. století. Stejný autor v jiné své stati, na základě studia Aristotelovy Poetiky, nazval historii *O Vardanovi* dokonce tragédií. Viz V. S. NALBANDJAN: „Elišě ew haj hin dasakan patmakan ardzaki getagituthjan skzbnavorumə“, in: *Patma-banasirakan handes*, 1998, 1-2, s. 130.

vágní. Proto ani výzkum naší nejvýznamnější legendy – Kristiánovy, se neobešel bez sporů mezi straníky hagiografie a kroniky.⁸⁷

Hagiografie byla v rané křesťanské literatuře velice běžným, široce užívaným žánrem, sloužícím k oslavě památky křesťanů, již se stali svými životními osudy příkladem pro další Kristovy následovníky. Vzdělaný Elišě bezpochyby znal hagiografická díla řecké a syrské provenience a věděl tedy přesně, které literární prvky jsou pro tento žánr charakteristické. Kdyby se rozhodl, nebo měl podle přání svého objednavatele vytvořit práci čistě legendistickou, jistě by tak inspirovan dostupnými předlohami učinil. Autor však při zpracovávání historické látky použil jen některé vnější hagiografické součásti, které však nevytvořily předpoklad pro definici žánrové příslušnosti. Žánr vyžaduje množinu interních a externích prvků ve vzájemné souhře, ne jen jednotlivé, autonomní a izolované elementy, jako je tomu u arménského historika. V Elišeho vyprávění o Vardanovi, který představuje vůdce arménského odboje, jsou styčnými žánrovými body s hagiografií jen některé momenty, jako například určité pasáže z jeho života, které autor vykreslil v ideálních odstínech, ozdobených ryzím charakterem arménského knížete. Ty momenty, které by mohly Vardana očernit, Elišě omlouvá a vysvětluje, nebo raději dokonce vynechává.⁸⁸ Dalším hagiografickým prvkem je mučednická smrt, kterou Vardan volí po příkladu biblických hrdinů raději, než aby se zřekl pravé víry:

„Maje v rukou historii chrabrých Makabejských četl a barvitým jazykem objasňoval okolnosti popisovaných událostí, aby všichni slyšeli, jak bojovali za Boží zákony proti

⁸⁷ OLDŘICH KRÁLÍK: „Nejstarší legendy přemyslovských Čech“, in: *Osvobozená slova*, Praha 1994, s. 8.

⁸⁸ Elišě se například nezmiňuje, nejspíš z důvodu, aby Vardan nemohl být obviněn ze zbabělosti, o *sparapetově* záměru odejít po návratu z Ktésifóntu, kde arménská knížata přijala zoroastrismus, do západní Arménie. Od tohoto záměru jej odradil marzpan Vasak Siwni, jak se dovídáme z dějin Ľazara Pharpeciho. Viz ĽAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thuth ar Vahan Mamikonean*, II, 30, s. 56-59. Další momentem je konverze k zoroastrismu, ke které byli feudálové přinuceni Jazdgardovými hrozbami, a která, jak několikrát zdůrazňuje autor, nebyla opravdová. Vardan navíc musel být obzvlášť dlouho k tomuto skutku ostatními knížaty přemlouván. Viz EĽIŠĚ: *Vasn Vardanaj ew Hajoc paterazmin*, II, s. 50; V, s. 102.

antiochijskému králi. A ačkoliv našli v této válce smrt, přece do dnes nezůstala jejich udatná jména zapomenuta nejen na zemi, ale ani na nebi.“⁸⁹

Autorovo užívání biblických obrazů patří rovněž mezi charakteristické prvky hagiografického žánru. Vkládá je převážně do úst bouřícího se kléru, jenž se snaží duchovní útěchou posílit arménské bojovníky, rozptýlit pochybnosti a utvrdit je ve správnosti jejich poslání, vedoucí k naplnění vůle Boží, nikoliv lidské. Uvedme jeden příklad za všechny:

*„A nezapomínejte rovněž na svatého proroka Eliáše, který se nemohl dívat na modloslužbu Akaby a se spravedlivou horlivostí zabil vlastní rukou osm set lidí a ze dvou padesátek učinil pokrm nehasnoucímu ohni, a když vykonal Boží pomstu, vznesl se v hrozivě tajemném kočáře ze země na nebesa.“*⁹⁰

Elišě své dílo podle všeho nenazval *O Vardanovi a arménské válce*, ale pouze *O arménské válce*,⁹¹ jméno hlavního velitele vojsk se zde objevilo později. Bylo tedy věnováno nikoli pouze Vardanovi, ale všem, kdo pod hrozbou smrti nezhradili svatou smlouvu uzavřenou s Bohem proti pohanům a odpadlíkům a byli pro její zachování odhodláni položit svůj život, což někteří nakonec i udělali. Je však třeba povšimnout si ještě jedné velice zásadní dějové linie která se vine celou Elišeho historií a jejíž vyústění musíme hledat v poslední kapitole. Tato linie obsahuje silné hagiografické prvky a její nositeli byli takzvaní Lewondovci.⁹² Jelikož se jejich pojmenování neobjevuje v titulu díla, máme tendenci nepřikládat jim takový význam, jaký ve skutečnosti na přípravě a průběhu povstání měli.⁹³ Ovšem arménská církev si dosah jejich působení dostatečně uvědomuje, proto jim jako mučedníkům za víru vyhradila

⁸⁹ ELIŠĚ: *Vasn Vardanaĵ ew Hajoc paterazmin*, V, s. 105.

⁹⁰ *Ibid.*, V, s. 108.

⁹¹ MANUK ABELJAN: „Hajoc hin grakanuthjan patmuthjun, s. 328-329.

⁹² Pod názvem Lewondovci se skrývá několik arménských duchovních, kteří byli po bitvě u Avarajru roku 451 odsouzeni k smrti Jazgardem II. a umučeni. Mezi ně patřil katolikos Hovseph, erc Lewond (podle něj Lewondovci), biskup Sahak aj.

⁹³ H. Arměn pokládá Lewondovce za hlavní tažnou a řídící sílu celého povstání, proto spíše než o historii Vardanovců je podle něj vhodné hovořit o historii Lewondovců. Viz HRAND KH. ARMĚN: *Khndatnerā džtajnacac' en*, Los Angeles 1952, s. 3.

v církevním kalendáři vedle Vardanovců samostatné místo. Jestli se v prvních částech Elišeho historického textu objevovaly ojedinělé hagiografické prvky, pak poslední kapitola je příkladem výlučně hagiografickým. Popisuje utrpení a umučení Lewondovců daleko za hranicemi vlasti, kam byli Jazdgardem II. odvedeni, aby se zodpovídali za své velezrádné aktivity během arménského povstání. Při líčení Elišě nezapomněl ani na divy a zázraky. Několik arménských duchovních bylo ponecháno dva měsíce téměř o hladu a žízní ve vlhkém žaláři vrchního mága, přesto útrapy překonali bez jediné újmy:

„Kvůli tomu (služebníci) tajně vrchnímu mágovi řekli: „Ti lidé jsou naplnění velikou mocí, neboť i kdyby měli těla z mědi, tamní vlhkost by je již zahubila. Je to dlouho, co nám byla svěřena stráž nad tímto žalářem, ale nevzpomínáme si, že by někdo z uvězněných vydržel měsíc“⁹⁴

„Vrchní mág nakonec přijal z jejich rukou křest. Na počátku své konverze se stal svědkem neuvěřitelného divu. O půlnoci vstal a šel k otvoru žaláře. V noční temnotě pohlédl dovnitř v okamžiku, kdy v adoraci přijali útěchu, a viděl, že každý z uvězněných září jako neuhasitelně planoucí svítilna. Upadl do veliké hrůzy a v duchu si řekl: „Co je to za veliký div? Nejspíš naši bohové sestoupili do tohoto vězení a oni vydávají ten velkolepý svit.“⁹⁵

Zaměříme-li se na funkci Elišeho díla, vidíme, že přesně splňuje požadavky hagiografické práce, protože slouží k výchově křesťanů, propagaci světců a rovněž k obhajobě některých sporných momentů. V tomto případě například k apologetice ozbrojeného boje, který se vymyká křesťanské antimilitantní ideologii. Avšak i přes hagiografické rysy jeho díla můžeme Elišeho považovat za historiografa a jeho knihu za pokus o věrohodný popis politických a společenských událostí v Arménii v polovině pátého století. Tento pokus z pera arménského historika je ovšem třeba chápat spíše jako spravedlivý než nestranný soud běhu politických událostí.

⁹⁴ ELIŠĚ: *Vasn Vardanaĵ ew Hajoc paterazmin*, s. 145.

⁹⁵ *Ibid.*, s. 145.

3. 2. Elišě v arménské církevní tradici

Vardan Mamikonean a jeho spolubojovníci, zvaní Vardanovci (*arm. Vardanankh*), jsou dodnes považováni za významné svaté v arménském církevním kalendáři. Jedná se o skupinu padlých během bitvy na Avarajrském poli, jejichž počet byl podle Elišeho 1036. V křesťanské terminologii jsou tyto padlí nazývaní mučedníky, tj. ti, kteří svůj život obětovali pro víru v Ježíše Krista. Podle arménské církevní tradice se po pádu Aršakovské dynastie roku 428 náboženství a církve staly jedinými reprezentanty arménské svěbytnosti. Duchovní elity spolu se světskými podle ní správně pochopily, že Jazdgardova represivní politika nebyla namířená pouze proti křesťanství, ale měla vést k úplnému fyzickému vyhlazení arménského národa.⁹⁶ Hlavní podíl na celonárodním povstání a jeho úspěchu ležel na bedrech arménského kléru v čele s katolikem Hovsēphem I. Hołocmecim⁹⁷ a *erecem* Lewondem, které doplnil světský vůdce Vardan Mamikonean.

Elišeho podání vyprávění o *Vardanovcích* je arménskou církevní historií chápáno jako jeden z nejdůležitějších stavebních kamenů arménské církve, která vítězným bojem za svou víru potvrdila právo na svou existenci, stvrzenou hromadným mučednictvím na bitevním poli u Avarajru. Proto nás nepřekvapí, že Elišě náleží k církevně protěžovaným autorům. Jako jeden z prvních překladatelů byl arménskou církví prohlášen za svatého a je jí rovněž nazýván ideologem arménského osvobozenického boje v letech 449-451.⁹⁸ Můžeme namítnout, že v západním

⁹⁶ *Khristonja Hajastan. Hanragitaran*, s. 969. Arménský badatel H. Davthjan se však k roli církve staví kriticky, považuje ji za původce pádu královské vlády v Arménii, čímž si církev otevřela cestu k upevňování vlastní moci. Viz H. DAVTHJAN: *Mez anc'anoth Vardananc paterazmā*, Erevan, 2007, s. 8.

⁹⁷ Podle N. Garsoïan byl Hovsēph určen za katolika Vardanem Mamikoneanem, který však neměl k jeho ustanovení právo. Toto právo měli jen právoplatní králové. Proto byla Hovsephova pozice neprůkazná a neprůkazně ji vnímají i oba historici daného období - Elišě a Łazar Pharpeci. Viz NINA G.. GARSOIAN: „Secular Jurisdiction over the Armenian Church“, in: *Okeanos: Essays Presented to Igor Ševčenko on his Sixtieth Birthday* (Harvard Ukrainian Studies 7) 1984, reprint in *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, London 1985, IX, s. 244-245.

⁹⁸ *Ibid.*, s. 310.

kulturním povědomí si chápání svatosti a chápání boje za svobodu spíše odporuje a to vzhledem k přirozenému antagonismu mezi posvátným rázem svatosti a profánním rázem boje za svobodu. Ovšem z pohledu arménské církevní tradice existuje v nastíněném antagonismu organický vztah. Arménská církev si po staletí nárokovala a nárokuje roli ochránkyně národní identity, jejíž nositel - arménské etnikum, bylo v minulosti mnohokrát existencionálně ohroženo. Proto bylo nutné, aby v době absence jednotící politické síly, kdy status jediného národně identifikačního činitele získala církev, jednala tato instituce s cílem zachránit národní existenci, a tedy i svou, v duchu radikálnější, než který bychom od ní očekávali. Je třeba si uvědomit, že Arménská církev částečně zastupující chybějící centrální politickou moc, musela často aktivně vystupovat v záležitostech, jež běžně spadají do kompetence světského vládce. V situacích, kdy šlo o ohrožení národních zájmů, či dokonce bytí národa, tudíž zájmů a bytí arménské církve, neboť obsah pojmů *národní* a *církevní* v jistém momentě splynul, bylo třeba inspirovat zúčastněné politické elity i lidové vrstvy k odpovídající odvetě a ujistit je, ale i sebe, že se zvolené jednání nepřičí Božím zákonům. Elišě v tomto ohledu splnil požadavky arménských církevních elit dokonale. Spíše než ideologem osvobozenického boje bychom jej mohli nazvat ideologem církevní politiky. Historie *O Vardanovi* obsahuje nemálo citací z Bible, jež zobrazují starozákonní bitvy a Hospodinovy bojovníky, čímž její autor ospravedlňuje počínání novozákonních Kristových vojáků z arménských světských a duchovních řad. Obě řady, zastoupené exemplárními postavami knížete Vardana Mamikoneana a *erece* Lewonda, mohou za své úsilí v boji za víru v Krista získat mučednickou korunu, a tím i věčný život. Optikou Elišeho Nový zákon podává návod, o co je třeba na této zemi usilovat a Starý zákon ukazuje, jakým způsobem toho lze dosáhnout.

Dílo *O Vardanovi a arménské válce* je složitým písemným komplexem skládajícím se ze skutečných údajů a legendistických momentů, navzájem stmelených výjimečnou literární fabulací autora. Nelze ho jednoduše uchopit a jednoznačně žánrově definovat jako historii či hagiografii, neboť celé Elišeho dílo se odehrává jakoby na pomezí mýtu a reality a čtenář si není nikdy jistý, zda je mu právě předkládáno dějepisné faktum, nebo jde o historickou fikci. Takovýto rozporuplný charakter mají však celé arménské dějiny. Arménie geograficky i

kulturně stála po dlouhou dobu na pomezí dvou velmocenských států, Římské a Perské říše. Od obou mnoho získala, ovšem i ztratila. Přišla dokonce i o velice cennou, i když jen relativní politickou nezávislost. Měla tendenci se neustále vůči oběma vymezovat, avšak nikdy se neodpoutala ani od jedné. Je příznačné, že arménské písemnictví, které začalo vznikat v době, kdy Arménie existovala už jen jako provincie, přijalo na svá bedra úkol předat svým potomkům obraz o velikosti a výlučnosti vlastní historie. Ke vzniku takové epopeje bylo zapotřebí tvůrců, schopných historickou látku správně ideologicky uchopit. Patří mezi ně i Elišě, jehož hlavní motto historie - *nevědomá smrt je smrt, vědomá smrt je nesmrtelnost* - se stalo inspirací generacím Arménů v průběhu dalších staletí.

II. ZOROASTRISMUS V ARMÉNII

1. Úvod do zoroastrismu

Zoroastrismus,⁹⁹ náboženství, nesoucí název po svém tvůrci Zarathuštrovi (Zoroastrovi), zastával po dlouhá staletí, a to až do doby islámských výbojů ve čtyřicátých letech 7. století,¹⁰⁰ dominantní náboženskou úlohu na území Íránu.¹⁰¹ Jeho nesmazatelné stopy vlivu nacházíme také v dějinách Arménie, ať již starověké či raně středověké.

Osudy íránského zoroastrismu můžeme sledovat především v písemných pramenech. V první řadě se jedná o soubor posvátných zoroastrijských spisů Avesta, dále nápisy ve staré perštině a v neposlední řadě písemnictví, které vznikalo v jazyce pahlaví a později i v nové perštině.

Dobu, kdy byly vytvořeny avestské texty, lze vymezit jen stěží. Ty nejstarší, gáthy, jež jsou obsaženy v první části Avesty zvané Jasna a jsou připisovány samotnému Zarathuštrovi, se kladou do období kolem roku 1000 př. n. l. Další bychom mohli zařadit do éry vlády posledních Achaimenovců, což odpovídá zhruba období 4. století př. n. l. Ve snaze spolehlivě určit místo vzniku Avesty se badatelé odvolávají na nedostatek zmínek o západních oblastech Íránu v avestských textech a přiklání se k názoru, že byly sepsány v Íránu východním.¹⁰²

⁹⁹ Někdy bývá synonymně nazýván zarathuštrismus, či mazdaismus.

¹⁰⁰ Poslední perský panovník Jazgard III. byl zavražděn roku 651 a tím byla definitivně ukončena vláda sásánovské dynastie v Perské říši. Ovšem již čtyřicátá léta sedmého století byla po prohrané bitvě u Nehávandu v Médii roku 642 ve znamení faktického úpadku královské moci.

¹⁰¹ Máme na mysli oblast dnešního Íránu, Afghánistánu, části Turkmenistánu, Uzbekistánu a Tádžikistánu, obývané ve starověku Médy, Peršany, Parthy a kmeny žijícími na území Chorezmu, Sogdiany, Baktrie.

¹⁰² ALBER DE JONG: *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1997, s. 41. Viz také PETR VAVROUŠEK: *Učení nejstaršího mazdaismu*, In: Chatreššar, 2001, s. 52-53.

Na rozdíl od Avesty, můžeme nápisy, jež se nám dochovaly ve staré perštině, spolehlivě časově zařadit. Ty nejdůležitější pocházejí z období vlády achaimenovských panovníků Dareia I. (vládl asi 522-486 př. n. l.),¹⁰³ Xerxa I. (486-465 př. n. l.) a Artaxerxa II. (404 – 359 př. n. l.). Přestože se nejedná se o náboženské záznamy, nápisy se tu a tam zmiňují o různých rituálech či božských bytostech, čímž manifestují náboženské představy svých tvůrců. K výlučně náboženskému obsahu se dostáváme teprve prostřednictvím pozdějšího písemnictví psaného v jazyce pahlaví, které je reprezentováno především překlady a komentáři avestských textů.¹⁰⁴

Podobně jako doba sepsání Avesty je zastřena pochybnostmi i éra působení Zarathuštry. Odborníci ji zasazují do období 1600 – 600 př. n. l.¹⁰⁵ Od dříve dominantního přesvědčení, že Zarathuštra žil někdy v 8.- 6. století př. n. l.,¹⁰⁶ se v posledních letech upouští. Současní badatelé přesouvají dataci jeho působení do ranějšího období, nejčastěji se uvádí přelom prvního tisíciletí.¹⁰⁷

Prvotní doktrína tohoto nového náboženského systému je zaznamenána v již zmiňovaných gáthách, zpívaných verších, které podle tradice zjevil Zarathuštrovi sám nejvyšší bůh, Ahura Mazda. V průběhu času vnikaly do jeho učení nové představy a docházelo k novým interpretacím, které spojovaly původní doktrínu se

¹⁰³ Mezi nejznámější patří behistunský nápis Dareia I., který v něm několikrát manifestuje vděčnost Ahuru Mazdovi: „Pak jsem vzýval Auramazdu, Auramazdá mně přinesl pomoc.“ Nebo „Milostí Auramazdovou jsem se stal já králem, Auramazda mně přinesl říši.“ Viz OTAKAR KLÍMA: *Sláva a pád starého Íránu*, Orbis, Praha, 1977, s. 56.

¹⁰⁴ ALBER DE JONG: *Traditions of the Magi*, s. 42.

¹⁰⁵ JAROSLAV KREJČÍ: *Civilizace Asie a Blízkého východu: náboženství a politika v souhrě a střetání*, Praha, 1993, s. 30.

¹⁰⁶ Podle R. C. Zaehnera žil Zarathuštra v 7.- 6. století př. n. l. Viz ROBERT C. ZAEHNER: *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, New York, 1961, s. 33. O Klíma jeho působení zasazuje do 8.- 6. století. Viz OTAKAR KLÍMA: *Sláva a pád starého Íránu*, s. 30.

¹⁰⁷ Mary Boyce udává ve své práci období mezi 1400-1000 př. n. l. Viz MARY BOYCE: *History of Zoroastrianism*, Volume I, Leiden – New York – Köln, 3. vydání, 1996, s. 190-191. A. De Jong nebo Petr Vavroušek hovoří o působení Zarathuštry někdy kolem roku 1000 př. n. l. Viz ALBER DE JONG: *Traditions of the Magi*, s. 41; PETR VAVROUŠEK: *Avetské gáthy*, (internetová edice: <http://enlil.ff.cuni.cz/veda/publikace/vape/Gathy.pdf>)

starými pohanskými kulty a zvyky,¹⁰⁸ jež Zarathuštra za svého života nejednou pranýřoval.

Podle úvodní části Avesty, Jasny (30, 3-4), existují od počátku dva Duchové, jeden dobrý a druhý zlý, kteří jsou považováni za prapříčiny veškerého dění, principy dobra a zla, znamení světla a temnoty, zastánci pravdy a lži. Není jasné, zda existovaly od věčnosti svrchovaně, nebo odvozují svůj původ z jedné prapříčiny.¹⁰⁹ R. C. Zaehner vysvětluje slova gáthy tak, že Ahura Mazda stvořil dva Duchy, kteří se měli na počátku časů rozhodnout mezi dobrem a zlem. Svým rozhodnutím se stali Svatým Duchem a Duchem Záhuby. Ahura Mazda tedy oba Duchy přesahoval, avšak v průběhu času došlo k jeho splnutí s představou Svatého Ducha¹¹⁰ a vytvořil se protiklad nejvyššího boha Ahury Mazdy a ducha zla zvaného Angra Mainju.

Věčný Ahura Mazda dal člověku schopnost rozpoznat dobro a zlo. Člověk od něj obdržel svobodou vůli, a proto se může svobodně přiklonit k jednomu či druhému principu. Je tedy zodpovědný za své myšlenky, slova a skutky. Dobro a Zlo spolu neustále soupeří, avšak Duch Záhuby bude na konci věků poražen a ti, kteří se přidrželi Dobra, budou po konečném vítězství Ahury při posledním soudu odměněni rájem, kdežto stoupenci Zla budou zavrženi.¹¹¹

Zoroastrismus se stal náboženstvím árijských kmenů. Je jisté, že jeho stoupenci se stali i perští králové z rodu Achaimenovců. Můžeme to na základě písemných dokladů konstatovat o Dareiovi I. (522-486 př. n. l.) a Xerxovi I. (486-465 př. n. l.) a Artaxerxovi I. (465-425 př. n. l.), který ve své říši zavedl zoroastrijský kalendář.¹¹² Zoroastrismus se tedy na konci 5. století stal oficiální věroukou

¹⁰⁸ Byli rehabilitováni staří bohové (např. árijský Indra) a z *daēvas* – démonů, zlých pomocníků zlého ducha Angry Mainju, byli povýšeni na pomocníky Ahury Mazdy. Znovu se objevuje rituál požívání opojného nápoje *haomy*. Viz OTAKAR KLÍMA: *Sláva a pád starého Íránu*, s. 27-28.

¹⁰⁹ OTAKAR KLÍMA: *Zarathuštra*, Olomouc, 2002, s. 80.

¹¹⁰ ROBERT C. ZAEHNER: *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 179.

¹¹¹ Zoroastrijské představy o posmrtném životě jsou nápadně podobné představám židovsko-křesťanským. Podle R. C. Zaehnera je přejal judaismus od zoroastrismu v době, kdy se ocitli Židé v kontaktu se zoroastrijskými Médy, tedy v době, kdy jimi byli osvobozeni z babylonského zajetí. Viz ROBERT C. ZAEHNER: *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 23.

¹¹² ROBERT C. ZAEHNER: *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 21.

achaimenovské říše. Již tehdy se však Zarathuštrovo učení začalo mísit se staršími kulty. Prolínání zoroastrismu s lidovým polytheismem pokračovalo i po vítězství Alexandra Velikého nad Dareiem III. r. 331 př. n. l a později za vlády Seleukovců. Nedostatek pramenů, jež by nám osvětlily vývoj náboženského myšlení v období, kdy se vlády nad Íránem ujali Seleukovci a po nich parthská dynastie Arsakovců, pro nás znamená temno v dějinách zoroastrismu po dobu pěti set let. I přes zmínku v *Dénkartu*¹¹³ o tom, že jeden z panovníků parthské dynastie Arsakovců (vládli 250 př. n. l.-228 n. l.), Vologases IV. (147-191), nechal ve své zemi shromáždit posvátné texty Avesty, nebo že jiný Aršakovec¹¹⁴ – arménský Trdat I. (Tiridates) v Římě při své korunovaci u císaře Nera proklamuje svou zoroastrijskou víru,¹¹⁵ byli Aršakovci v otázkách náboženství liberální a otevírali se i jiným duchovním směrům. Za jejich vlády docházelo k náboženskému synkretizmu a podle R. C. Zaehnera byl jejich vztah k Zarathuštrovu učení spíše indiferentní.¹¹⁶

Rozkvět zažil zoroastrismus opět za vlády nové perské dynastie Sásánovců (vládli 228 – 651). Sásánovci se hlásili k tradici Achaimenovců, od kterých odvozovali svůj původ. Podobně jako oni pocházeli z provincie Párs a podobně jako oni přijali zoroastrismus za své oficiální náboženství. Na rozdíl od nich a také svých parthských předchůdců však byli méně tolerantní k ostatním vyznáním. Nejspíše to způsobil fakt, že v době, kdy se zmocnili vlády nad Íránem, na Západě sílilo křesťanství, jež se perským panovníkům, tedy alespoň některým, mohlo jevit jako hrozba pro zachování jejich mocenského postavení v zemi.¹¹⁷ Proto se těsněji přimkli k tradici původního perského náboženství. Během jejich vlády se státní a církevní

¹¹³ *Dénkart* je devítidílná encyklopedie z 9. století, v níž je popsána zoroastrijská náboženská tradice.

¹¹⁴ Pro označení arménských Arsakovců budeme vycházet z arménštiny a označovat je jako Aršakovce.

¹¹⁵ NINA G. GARSOÏAN: „Prolegomena to a Study of the Iranian Aspects in Arsacid Armenia“, *Handes Amsoreay*, 90, 1976, s.1-46, reprint in: *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, X, Variorum reprints, London 1985, s.12-15.

¹¹⁶ ROBERT C. ZAEHNER: *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 22.

¹¹⁷ ROBERT C. ZAEHNER: *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 178. Jedním z šáhů, který se expanze křesťanství nezalekl, byl Jazdgard I. V roce 410 nechal dokonce po příkladu římských císařů svolat synod, na němž áyla za přítomnosti byzantského církevního vyslance ustanovena perská církev. Viz CHRISTPHER BUCK: „The Universality of the Chrch of the East: How Persian was Persian Christianity?“, in: *Journal of the Assyrian Academic Society*, X, 1 (1996), s. 73-74.

organizace propojily v nerozlučný celek. Již první sásánovský panovník, Ardašír I. (224-241), pověřil kněze Tansara, aby shromáždil jednotlivé posvátné texty zoroastrismu a vytvořil z nich ucelený soubor. Jeho následovník Šáhpuhr I. (241-272) je sice považován za smířlivého vládce pro své sympatie k manicheismu, ale již za jeho nástupců vzrostl vliv zoroastrijského velekněze Kartíra, za jehož působení docházelo k pronásledování nejen křesťanů, ale i židů, buddhistů a manichejců. K persekuci křesťanů docházelo i za dlouhé vlády Šáhpuhra II. (309-379). Šáhpuhr II. se narodil jen nedlouho před tím, než v sousední Římské říši Konstantin I. a jeho spoluvladař Licinius zaručili ediktem milánským náboženskou svobodu obyvatelům celého panství. Křesťanství se tak otevřela cesta k definitivnímu vítězství nad ostatními naukami v říši a k organickému propojení se světskou mocí. Navíc, jak praví církevní historik a Konstantinův životopisec Eusebius, císař se prezentoval před sásánovským velkokrálem jako ochránce křesťanů v Perské říši.¹¹⁸ Nepřekvapí nás proto, že ambiciózní Šáhpuhr II. stoupencům křesťanství ve své říši nedůvěřoval a podezříval je z loajality k římskému císaři. Po Šáhpuhrově smrti došlo k částečnému uvolnění tlaku na perskou křesťanskou komunitu, avšak v roce 439 nastoupil na trůn Jazdgard II., v arménských dějinách nechvalně známý pro své násilné proselytické chování ve prospěch zoroastrismu na jižním Kavkaze, zvláště pak v Arménii v letech 449-451.

Tématu arménsko-perského konfliktu, jež následoval po Jazdgardově náboženské intervenci se podrobněji budeme věnovat ve čtvrté kapitole této práce.

1. 2. Zurvanismus

Dosud nevyřešenou otázkou v problematice perského náboženství je postavení zurvanismu. Zurvanismus bude pro nás hrát důležitou úlohu, a to z jednoho důvodu: jedná se totiž o náboženský směr, o němž se dochovaly doklady

¹¹⁸ EUSEBIUS: *Life of Constantine*, Oxford, 1999, IV, 8-14, s. 156 -158.

v arménských pramenech a který je pokládán za prvotní příčinu arménského odporu proti Perské říši v letech 449-451.

Zurvanismus se od zoroastrismu liší především svou monistickou koncepcí kosmogonického mýtu. Ahura Mazda a Angra Mainju nebyli považováni za dva původní antagonistické principy, nýbrž za potomky nejvyššího boha, boha Času Zurvana.¹¹⁹ Mýtus, který popisuje jejich vznik, se nám nedochoval nikde v zorastrických pramenech, avšak objevuje se v dokladech syrských, arabských a arménských.¹²⁰ Arménský autor pátého století Eznik Kolbaci popisuje perský mýtus o stvoření takto:

„Říkají, že když ještě vůbec nic nebylo, ani země, ani nebe, ani jiné stvoření na nebi či na zemi, byl kdosi jménem Zrvan,¹²¹ což znamená osud nebo sláva. Tisíc let přinášel oběť, aby měl syna jménem Ormizd, který stvoří nebesa a zemi a vše, co je na nich. Poté, co tisíc let vykonával oběť, začal rozvažovat a pravil: „Jaký má užitek oběť, kterou přináším? Budu mít syna Ormizda, nebo se zbytečně namáhám?“ A když takto přemýšlel, v lůně matky byli počati Ormizd a Arhmn, Ormizd pro vykonanou oběť a Arhmn z pochybností. Když se to Zrvan dozvěděl, pravil: „Dva synové jsou v lůně. Který z nich přede mě předstoupí jako první, toho učiním králem.“ I dozvěděl se Ormizd otcův úmysl a pověděl o něm Arhmnovi, řka: „Náš otec Zrvan si usmyslil, že učiní krále toho z nás, který k němu přijde dřív.“ Jakmile to Arhmn uslyšel, protrhl lůno a přispěchal k otci. Když jej Zrvan spatřil, nepoznal jej. Otázal se: „Kdo jsi?“ On odpověděl: „Jsem tvůj syn.“ I řekl mu Zrvan: „Můj syn libě voní a září a ty jsi temný a páchnoucí.“ A zatímco spolu hovořili, ve svůj čas se narodil Ormizd, libě vonící a plný světla, a předstoupil před Zrvana. Jakmile jej Zrvan užřel, poznal, že je to Ormizd, jeho syn, za něhož přinášel oběť. Barsom,¹²² který držel ve svých rukou a kterým vykonával oběť, předal Ormizdovi, řka: „Do nynějška jsem já přinášel oběť za tebe, nyní ji

¹¹⁹ MARY BOYCE: „Some reflections on Zurvanism“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 19, No. 2 (1957), s. 304.

¹²⁰ ALBER DE JONG: *Traditions of the Magi*, s. 330-331.

¹²¹ V českém překladu jsou ponechána theonyma v arménském tvaru: Zrvan – Zurvan, Ormizd – Ahura Mazda, středopersky Óhrmazd, Arhmn – Angra Mainju, středopersky Ahriman.

¹²² Barsom – svazek větví či prutů, který podle Alebrta de Janga symbolizoval božskou svrchovanost a podle R. C. Zaehnera byl symbolem kněžství. V pozdější rituální praxi se používal ke svěcení obětí. Viz ALBER DE JONG: *Traditions of the Magi*, s.332; MARY BOYCE: „Some reflections on Zurvanism“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, s. 309; OTAKAR KLÍMA: *Zarathuštra*, s. 119.

budeš přinášet ty za mě.“ Poté, co předal Zrvan barsom Ormizdovi a požehnal mu, přistoupil k Zrvanovi Arhmn a řekl: „Neslíbil jsi snad: ‚Ten, který z mých dvou synů přijde ke mně jako první, toho učiním králem?‘ Zrvan, aby neporušil svůj slib, řekl Arhmnovi: ‚Ach ty pokrytče a lotře, nechť je ti tedy dána moc na devět tisíc let a Ormizda ustanovují králem nad tebou. Po devíti tisíci letech bude panovat Ormizd a co bude v jeho vůli učinit, to učiní.‘ Tehdy začali Ormizd a Arhmn konat dílo stvoření. Vše, co vytvořil Ormizd, bylo dobré a správné, a co vytvořil Arhmn, bylo zlé a pokřivené.“¹²³

Tento popis kosmického dramatu je založen na textu Jasny 30, 3-4.¹²⁴ Narozdíl od dualistického pojetí zoroastrismu se zde představuje jednotící, svrchovaný princip nekonečného Času – Zurvan, který je představován jako otec dvojčat – Svatého Ducha a Ducha Záhuby.

Je zřejmé, že Arméni v polovině 5. století pokládali zurvanismus za oficiální náboženství Perské říše. I přes jejich svědectví však není možné zcela přesně určit, jakou roli tento duchovní směr v perské společnosti zastával. V odborné literatuře existuje několik přístupů snažících se o nejpříhodnější vymezení zurvanismus vůči zoroastrismu. Zurvanismus byl například pokládán za samostatné předzoroastrijské náboženství a Zurvan za starobylého médského boha. Médští mágové měli později prvky této víry přenést do zoroastrismu.¹²⁵ R. C. Zaehner se však domnívá, že zurvanismus je jedna ze sekt zoroastrismu. Liší se podle něj pouze teologicky a vzniklé doktrinní rozpory jsou srovnatelné se situací, k níž došlo v období raného křesťanství, kdy se řešily spory o Božskou Trojici či přirozenost Krista. V každodenním životě či v liturgii se však stoupenci zurvanismu podle něj nijak neodlišovali od ostatních a jejich ortopraxi nelze zpochybnit.¹²⁶ Podle tohoto přístupu, k němuž se přiklání i M. Boyce, nazývající zurvanismus variantou či herezí

¹²³ EZNIK KOĽBACI: *Etc' atandoc*, Thifliz, 1914, II, 1, s. 79 - 81.

¹²⁴ „Oba počáteční duchové, kteří se projeví ve snovém vidění jako blíženci, jsou to Velmi dobré a to Zlé v myšlenkách, slovech a činech. A správnou volbou mezi nimi je dobře postihli ti rozumní, ne ti nerozumní. Když se oba duchové střetli, ustanovili na počátku život a smrt a to, že se na konci věcí dostane stoupenci Lži nehoršího bytí, stoupenci Pravdy nejlepšího.“ OTAKAR KLÍMA: *Zarathuštra*, s. 161.

¹²⁵ K tomuto přístupu viz HENRIK S. NYBERK: *Die Religionen des altern Iran*, Leipzig 1938, s. 388-394.

¹²⁶ ROBERT C. ZAEHNER: *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 178.

ortodoxního zoroastrismu, nebyl zurvanismus samostatným náboženským systémem.¹²⁷ Chápat zurvanismus jako herezi však odmítá S. Shaked, představitel nejnovější interpretace tohoto náboženského směru. Podle něj se jedná jen o jeden z výkladů aktu stvoření, a nikoli o samostatné náboženství či herezi, odkloňující se od ortodoxního zoroastrismu.¹²⁸

3. Zurvanismus očima arménského křesťanského apologety - Eznik Koľbaci a jeho spis *Odmítnutí sekt*

Jak již bylo naznačeno, jedním z důležitých pramenů pro zkoumání zurvanismu sásánovského období je spis arménského autora Eznika Koľbaciho *Odmítnutí sekt* (arm. *Ełc' ałandoc*). Je třeba si uvědomit, že toto dílo napsal křesťanský apologeta, jehož snahou bylo představit perské náboženství jako snůšku pohanských pošetilostí. Proto nám Eznikův traktát nemůže plně objasnit postavení zurvanismu v perském prostředí, avšak představuje hodnotný pramen k poznání způsobu, jakým byl tento náboženský směr v polovině pátého století vnímán na arménské půdě.

Ačkoliv není vztah badatelů k Ezniku Koľbacimu jednotný, velice často bývá charakterizován jako významný, ale zároveň nedoceněný autor zlatého věku arménského písemnictví, jehož vynikající styl lze považovat za vrchol této rané etapy arménské literatury.¹²⁹ Objevují se však mnohem střízlivější hodnocení Eznikova literárního významu. Například Robert Thomson soudí, že:

¹²⁷ ALBER DE JONG: *Traditions of the Magi*, s. 66-67. Podrobněji viz MARY BOYCE: *A History of Zoroastrianism II: Under the Achaemenians*, Leiden 1982, s. 237-241; MARY BOYCE: Some reflections on Zurvanism, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, s.304-316.

¹²⁸ K tomuto přístupu viz SHAUL SHAKED: The Myth of Zurvan. Cosmogony and Eschatology, in *Messiah and Christos. Studies in the Jewish Origins of Christianity*, 1992, s. 219-240.

¹²⁹ MANUK ABELJAN: Hajoc hin grakanuthjan patmuthjun. Girkh aľadžin. In: *Manuk Abeljan, Erker*, G, Erevan, 1968, s. 149-151; SRBOUHI HAIRAPETIAN: *A History of Armenian Literature. From*

„Z pohledu literární tradice jsou významná ta díla, která udávají směr vývoje a později jsou vnímána jako směrodatná. Eznikovo pojednání o Bohu a povaze zla nakonec není význačné tak, jako například „Historie“ od Elišeho, a to i navzdory vnitřní hodnotě, která je v něm pro jeho historické svědectví a příklad filosofického myšlení obsažena. Eznik nevytvořil vzor pro formu, ani látku. Důraz na stylistické kvality, které učebnice klasické arménštiny na Eznika jako stylistu kladou, nejsou na místě. Jeho styl je většinou atypický a jeho dílo bylo Arménům, kteří žili po něm, více méně neznámé.“¹³⁰

Thomsonovo kritické konstatování je jistě opodstatněné, avšak pouze z části. Nemůžeme zcela souhlasit s tím, že Eznikovo dílo bylo jeho následovníkům neznámé. Přinejmenším Thomsonem zmiňovaný arménský historik Eliše bezesporu znal Eznikovo dílo, což ve svém díle několikrát dosvědčil, jak si ukážeme později. Význam Eznikovy práce netkví v jeho literární hodnotách. *Odmítnutí sekt* je třeba uchopit jako dobový doklad, který prostřednictvím autorovy optiky, jakkoli pokřivené, jako jeden z mála představuje perské náboženství, jehož některé prvky ovlivnily arménský polytheismus.

Eznik se narodil kolem roku 380 ve vesnici Kołb¹³¹ v ajraratské oblasti Arménského království. Stal se žákem Mesropa Maštoce, tvůrce arménského písma, a Sahaka Parthewa, katolika arménské církve. Na jejich popud odešel pravděpodobně v roce 428 či 429 do Edessy, kde měl za úkol přeložit do arménštiny učení svatých syrských otců. Později byl Eznik vyslán do Konstantinopole, aby se naučil řecky a mohl překládat do arménštiny řecky psanou křesťanskou literaturu. Do Arménie se vrátil po Efezském koncilu, který se konal roku 431. Svědectví o působení Eznika za hranicemi Arménie nám zanechal arménský autor Koriwn, který

Ancient Times to the Nineteenth Century, Delmar, New York 1995, s. 172; LEWON P. ZĚKHIEAN: *Inkhurojn gic'er u ezaki mec'uthiwnner haj astuac'abanakan mtkhi zargacman mēdž*, in: *Hajastanə ev khristonja arevelkh*, Erevan, 2000, s. 104; M. HOSTIKEAN: *Azagrakani niwther Eznik „Ełc' ałandoc“ erki mēdž*, in: *Azagrakani Handēs*, XXVI, 1916, s. 137.

¹³⁰ ROBERT W. THOMSON: *The Formation of the Armenian Literary Tradition*. In: *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington, 1982, s. 146.

¹³¹ Odtud jeho přízvisko *Kołbaci* - z Kołbu

ve svém díle *Život Maštoce* (arm. *Patmuthiwn varuc ew mahuan srbojn Mesropaj Vardapeti meroj thargmanči*), životopise věnovaném svému učiteli Mesropu Maštocovi, píše:

„Pak dvojice blažených¹³² upřela svou pozornost k tomu, aby více povznesla a upravila písemnictví svého národa. Veliký Sahak začal podle svého zvyku psát a překládat.

Ze svých žáků vybrali dva bratry, Hovsēpha, o němž jsme se zmínili dříve, a Eznika z vesnice Koṭb v gavařu¹³³ Ajrarat. Vyslali je do syrských končin, do města Eddesy, aby ze syrského jazyka do arménského přeložili a zapsali díla místních svatých otců.

Překladaatelé doputovali na místo, kam byli vysláni. Splnili svůj úkol a vše ctihodným otcům poslali. Sami odešli do kraje Řeků, kde se z nich po ustavičném bádání a studiu stali překladaatelé z řeckého jazyka.

Po nějakém čase se stalo, že za nimi do řeckých končin přibylo několik bratrů z naší arménské země. Jméno prvního z nich bylo Lewondēs a druhým jsem byl já, Koriwn. Dostavili se k nim v Konstantinově městě, přimkli se k bratru Eznikovi a společně pracovali na svém duchovním poslání. Potom se s kanonickými knihami Písma svatého, četnými osvěcenými díly církevních otců a nikajskými a efezskými kánony¹³⁴ vrátili do arménské země a předložili otcům Zákony svaté církve,¹³⁵ které s sebou přivezli.

Blažený Sahak již dříve přeložil množství církevní knih a moudrostí mnoha svatých otců z řeckého jazyka do arménského. I opět začal spolu s Eznikem ověřovat dřívější nahodilé a spěšně vypracované překlady podle přesných, nově přinesených vzorů. Přeložili také mnoho výkladů Písma.“¹³⁶

Je pravděpodobné, že po návratu byl Eznik zvolen biskupem města Bagrewand v ajraratské oblasti a v roce 449 se zúčastnil církevního sněmu v Artašatu.¹³⁷ Artašatský sněm odmítnul výzvu sásánovského krále Jazdgarda II. k

¹³² Mēsrop Maštoc a Sahak Parthew

¹³³ Gavař - územně správní jednotka starověké Arménie (okres)

¹³⁴ Usnesení prvního nikajského a efezského koncilu

¹³⁵ Starý a Nový Zákon

¹³⁶ KORIW: *Patmuthiwn varuac ew mahuan srbojn Mesropaj Vardapeti*, s. 32-34.

¹³⁷ Arménští historikové Łazar Pharpeci a Elišē zaznamenali jména biskupů, kteří se zúčastnili v roce 449 sněmu v Artašatu. Mezi nimi figuruje také jméno Eznika, biskupa Bagrewandu. Viz ELIŠĚ: *Vasn*

přijetí perského náboženství jako oficiálního náboženství arménské provincie. Eznikův apologetický traktát vzniknul pravděpodobně ve čtyřicátých letech 5. století a jeho část věnovaná kritice perského náboženského systému bývá považována za ideologickou inspiraci pro ozbrojený střet Arménů s perskými vojsky, k němuž došlo roku 451. Tento střet skončil porážkou Arménů, kteří si však dokázali uchránit svou náboženskou identitu.

Z výše uvedeného Koriwnova úryvku je zřejmé, že Eznik Kołbaci zastával významné místo mezi prvními arménskými překladateli. Se syrštiny a řečtiny překládal teologické spisy a s katolíkem Sahakem spolupracoval na překladu Bible. Znalost řeckých a syrských autorů pro něj jistě představovala inspirativní impuls pro vlastní tvorbu. Kromě traktátu *Odmítnutí sekt* jsou mu pozdější arménskou tradicí připisována různá kázání a listy.¹³⁸ Je také autorem *Poučení* (*arm. Chratkh*), která jsou připojena na závěr jeho stěžejního apologetického spisu. Autor v nich radí zástupcům duchovnímu stavu, jakým způsobem bojovat proti tělesným žádostem a žít bezúhonně.

Eznikovo zásadní dílo, které uvádíme pod názvem *Odmítnutí sekt*, se nám zachovalo v jediném rukopisném exempláři. Ten však neobsahoval informaci o názvu spisu, pouze o jeho autorovi. Když byl v roce 1762 ve Smyrně poprvé publikován, nesl titul *Kniha obran* (*arm. Girkh anddimutheanc*). V letech 1826 a 1850 vyšel Eznikův spis v Benátkách s názvem *Odmítnutí sekt*, který se užívá dodnes, ovšem nikoli bezvýhradně. V Paříži roku 1959 bylo uveřejněno jeho kritické vydání pod názvem *De Deo*,¹³⁹ který podle jeho autorů lépe vystihuje podstatu Eznikova textu, zabývajícího se přirozeností Boha.

Eznikovo obranné dílo, zabývající se původem a povahou zla, se skládá ze čtyř částí. Každá z nich je věnovaná určitému filozofickému směru či náboženskému systému, proti kterému staví křesťanskou doktrínu jako jediné pravé východisko v

Vardanaj ew Hajoc paterazmin, Erevan, 1957, s. 27; LAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, s. 44.

¹³⁸ ROBERT W. THOMSON: *A Bibliography of Classical Armenina Literature to 1500 AD*. Brepols-Turnhout, 1995, s. 117.

¹³⁹ L. MARIÈS, C. MERCIER: *Eznik, De Deo. Édition critique du texte arménien. Traduction française, notes et tables*, P. O. XXVIII 3, 4, Paris 1959.

pojímání Boha, dobra a zla a lidské svobodné vůle. První kniha nese název *Odmítnutí pohanských sekt* (arm. *Ełc' ałandoc hethanosacn*), druhá *Odmítnutí perského náboženství* (arm. *Ełc' khēšin Parsic*), třetí *Odmítnutí učení řeckých filosofů* (arm. *Ełc' krōnic junac imastnocn*) a čtvrtá *Odmítnutí Markionova učení* (arm. *Ełc' ałandoc Markioni*).

Eznik se při tvorbě své práce výrazně inspiroval díly křesťanských myslitelů. Jednalo se o spis Metoděje Olympského *O svobodné vůli*, Aristida Aténskeho *Apologie*, Epifania Kyperského *Panarion*, Hippolyta *Odmítnutí všech sekt*, Basila Velikého *Hexaameron*, dále o práce Origena, Diodora z Tarsu, Efraima Syrského, Ireneje, Cyrila Alexandrijského a další.¹⁴⁰ V některých případech se držel děl svých předchůdců natolik důsledně, že je možno odhalit určité pasáže, které mají vztah ke svému původci více než důvěrný.¹⁴¹ Raní arménští autoři byli přinejmenším alespoň zběžně obeznámeni s řeckým jazykem, proto je složité určit, zda se inspirovali při tvorbě svých děl z řeckých originálů, nebo zda využili jejich arménských překladů. Vybrané části bývají natolik rozpracované, že jen stěží lze tuto otázku zodpovědět. Je překvapivé, že i přes znalost řečtiny, kterou si Eznik osvojil během studií v Konstantinopoli a kterou prokazoval při práci na překladech církevních otců do arménštiny, není zcela jisté, zda využíval pro své dílo pramenů v řeckém jazyce.¹⁴² Ačkoli Eznik čerpal z řeckých zdrojů hojně, nikdy neuvádí jejich autora. Cizí prameny, kterých pro svůj traktát využil, znal jistě v jejich původním jazyce a sám mohl některé z nich také přeložit.¹⁴³

Eznik, inspirovaný svými západními kolegy, vytvořil text reagující na náboženské problémy, s nimiž se potýkala arménská společnost v polovině pátého století. R. Thomson je přesvědčen, že se Eznik zabýval otázkami křesťanské teologie, které byly v pátém století neaktuální. Domnívá se, že témata jako polytheismus, zurvanismus a markionismus, která Eznik ve svém spise představuje, se v křesťanském světě již nediskutovala. Také základní motiv jeho díla, svobodná

¹⁴⁰ SEN S. AREVŠATJAN: *Formirovanie filosofskoj nauki v drevnej Armenii*, Jerevan, 1973, s.79.

¹⁴¹ G. GALEMKHARJAN: „Noragojn alberkh Eznkaj Kołbacwoj ənddēm ałandoc matenin“, in: *Handēs Amsoreaj*, 7, 1893, s. 347-351.

¹⁴² ROBERT W. THOMSON: *The Formation of the Armenian Literary Tradition*, s. 146.

¹⁴³ ROBERT W. THOMSON: *The Fathers in Early Armenian Literature*, in: *Studia Patristica*, Vol. XII, Berlin 1975, s. 467.

vůle, byl podle Thomsona v době christologických polemik, jež způsobily rozdělení křesťanstva, považován za irelevantní.¹⁴⁴

Má jistě pravdu v tom, že se Eznik nezabýval otázkami naléhavými pro rozvoj křesťanského myšlení ve světovém měřítku a dosah jeho práce je v tomto ohledu minimální. Jeho traktát však byl bezpochyby živou reakcí na problémy, jež řešila církev v Arménii. Tímto odsuzujeme Eznika k určitému provincialismu, avšak jedná se o provincialismus z jeho strany zamýšlený. Je těžké si představit, že by vzhledem ke svému vzdělání a multikulturním zkušenostem neměl alespoň základní představu o naléhavých otázkách, které se aktuálně řešily v církevních kruzích křesťanského světa. Jistě by ve své práci nevystoupil s neaktuálními problémy, kdyby měl ambice zařadit své dílo po bok těch, které vytvořili význační zástupci patristické literatury. Spíše se pokusil o vytvoření určitého návodu, s jehož pomocí se mohl arménský křesťanský intelektuál vymezit vůči místním nekřesťanským či heretickým náboženským vlivům, které jej obklopovaly, ať už to byly prvky zoroastrismu, gnosticizmu nebo lidového polytheismu. Časem jistě aktuálnost hrozby působení těchto duchovních směrů v arménském prostředí vyprchala, proto Eznikovo dílo ztratilo na své naléhavosti a vytratilo se z povědomí mladších autorů.¹⁴⁵

Eznik ve svém pojednání podává množství informací o lidové víře a pohanských náboženských praktikách. Podle R. Thomsona není zcela jasné, zda Eznik popsal své zkušenosti z arménského prostředí, nebo pouze rozpracoval materiál obsažený v cizích pramenech.¹⁴⁶ Při bližším studiu Eznikova díla si však lze všimnout odkazů na arménské lidové představy zaznamenané i u jiných autorů.¹⁴⁷

¹⁴⁴ ROBERT W. THOMSON: "Let Now the Astrologers Stand Up": The Armenian Christian Reaction to Astrology and Divination, in: *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 46, 1992, s. 307-308.

¹⁴⁵ ROBERT W. THOMSON: *The Fathers in Early Armenian Literature*, s. 468.

¹⁴⁶ *Ibid.*, s. 307.

¹⁴⁷ „Tak i blud děvů oklamal arménské uctívače bohů, že kdosi jménem Artawazd byl uvězněn dévy a je dosud naživu. Nevěřící žijí v pusté naději, že povstane a bude vládnout světu.“ Viz EZNIK KOŁBACI: *Etc' alandoc*, I, 25, s. 74. O Artawazdovi také viz MOVSĚS CHORENACI: *Patmuthiwn Hajoc*, Tphlis, 1913, II, lxi, s. 191-192. K tomuto tématu viz M. CHOSTIKEAN: *Azgagrakan niwther Eznik „Etc' alandoc“ erki mēdž*, in: *Azgagrakan Handēs*, XXVI, 1916, s. 137 – 148.

Odmítnutí perského náboženství

Při práci na druhé knize svého traktátu, *Odmítnutí perského náboženství*, Eznik jistě čerpal z několika zdrojů. Je velice pravděpodobné, že v ní neopomenul obsáhnout vědomosti nabyté z vlastní životní zkušenosti, neboť elementy perského náboženství byly na území Arménie do určité míry rozšířeny¹⁴⁸ a zástupcům křesťanské církve, mezi něž Eznik patřil, známy. Autor zřejmě neznal Avestu, poněvadž píše:

„A protože jejich náboženství není zapsáno, někdy říkají to a tím podvádějí, jindy zase ono a oním pletou hlupáky.“¹⁴⁹

Eznik nejspíše využil i další prameny.¹⁵⁰ Jedním z nich mohl být nedochovaný spis Theodora z Mopsuestie (350?-428) *Peri tēs en Persidi magikēs (O mázích v Persii)*.¹⁵¹ Tato hypotéza, jejímž autorem je L. Mariès, se zdá být stále platná, přestože se ozývají hlasy, které s ní nesouhlasí.¹⁵² Dílo Theodora, který byl zástupcem antiochijské školy, arménští vzdělanci znali. Maštoc a jeho žáci se s jeho spisy jistě setkali v Edesse, kde si získaly širokou oblibu.¹⁵³ N. Adonc se domnívá, že Theodor z Mopsuestie dokonce adresoval Maštocovi svůj zmiňovaný traktát o perských mázích.¹⁵⁴ Ovšem po efezském koncilu, který se konal roku 431 a na němž

¹⁴⁸ Podrobněji o zoroastrismu v Arménii viz JAMES R. RUSSELL: *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard Iranian Series, Vol. 5, Harvard University, 1987.

¹⁴⁹ EZNIK KOŁBACI: *Etc' alandoc*, II, 9, s. 98-99.

¹⁵⁰ Manuk Abeljan se domnívá, že existoval nějaký písemný pramen, z něhož Eznik čerpal a který nebyl dosud objeven. Viz MANUK ABELJAN: *Hajoc hin grakanuthjan patmuthjun*, s. 154.

¹⁵¹ JAMES R. RUSSELL: *Eznik of Kolb*, 1999. Viz <http://www.iranica.com/articles/eznik-of-kolb>, 8. 3. 2011.

¹⁵² S Marièsovou teorií nesouhlasí ALBERT DE JONG: *Traditions of the Magi*, s. 337. , s odvoláváním na L.VAN ROMPAYE: Eznik de Kolb et Théodore de Mopsueste. A propos d'une hypothèse de Louis Mariès, in: *Orientalia Lovaniensia Periodica Leuven*, 15, 1984, s. 159-175.

¹⁵³ ANNA E. REDGATEOVÁ: *Arméni*, Praha, 2003, s. 163.

¹⁵⁴ NIKOŁAJOS ADONC: *Mašthoc ew nra ašakertnerə əst ɔtar albiwrneri*, Vienna, 1925, s. 7-9.

byl odsouzen nestorianismus, došlo ke změně vnímání přínosu Theodorových spisů. Theodor byl totiž považován za Nestoriova učitele. Mojžíš Chorenský, jeden z raných arménských historiků píše:

„Protože se veliký Sahak a Mesrop neúčastnili onoho sněmu, napsali jim biskupové Cyril Alexandrijský, Proklos Konstantinopolský a Akak z Melitény, aby je upozornili, neboť slyšeli, že někteří z bludných žáků přišli do arménské země a přinesli s sebou knihy Theodora Mamuestaciho,¹⁵⁵ který byl učitelem Nestoria a žákem Theodora.“¹⁵⁶

Proto je možné usuzovat, že po intervenci západních biskupů¹⁵⁷ došlo na církevním synodu v Aštišatu v roce 435 k přijetí závěrů koncilu konaného v Efezu, odsouzení nestorianismu a patrně i k ochlazení vztahu k Theodorovi. To však nemusí znamenat, že Eznik z Theodorova díla nečerpal, zvláště, jestliže se jednalo o práci věnovanou perskému náboženství, nikoli problémům křesťanské teologie. Navíc, Theodorovy spisy na efezském concilu odsouzeny nebyly.¹⁵⁸ Eznikův exegetický přístup, který používá při analýze zurvanovských mýtů, svědčí o jeho návaznosti na antiochijskou školu a její důraz na doslovnou interpretaci náboženských textů. Výrazným představitelem této školy byl také Theodor z Mopsuestie, jehož dílem se Eznik patrně inspiroval mimo jiné i v použitém způsobu výkladu.

Ve vztahu k zurvanismu se Eznik ostře staví proti úvahám, které považují zlo za samostatnou substanci. Proto odmítá dualismus dobra a zla, jenž se v perském náboženství objevuje. Kritiku zurvanismu začíná pohledem na pojetí zurvanovské kosmogonie a ve světle racionální analýzy nemilosrdně poukazuje na slabiny v logice mýtu o stvoření světa. Nelogičnost perského mýtu, který si v mnoha momentech protirečí, je pro něj důkazem toho, že se jedná pouze o invenci lidskou, nikoli Božskou. Eznik nejprve představuje nejvyššího boha Zurvana, který existoval od věčnosti. Podle něj nestvořil svět Zurvan, nýbrž jeho dva synové, Ohrmazd a Ahriman. Ohrmazd je tvůrcem všeho dobrého a krásného, kdežto Ahriman stvořil zlo

¹⁵⁵ Má na mysli *Mopsuestaciho* – z Mopsuestie.

¹⁵⁶ Má na mysli Diodora z Tarsu. Viz Movsēs Chorenaci: *Patmuthiwn Hajoc*, III, 61, s. 342-243.

¹⁵⁷ Někdy se uvádí, že se jednalo, vedle Akakia, o eddeského biskupa Rabbula. Viz *Khristonja Hajastan. Hanragitaran*, Erevan, 2002 s. 69.

¹⁵⁸ K odsouzení jeho spisů došlo až v roce 553 na II. konstantinopolském concilu.

a utrpení.¹⁵⁹ Autor postupně představuje úryvky vyprávění, kámen po kameni rozkládá jejich vnitřní strukturu a z jednotlivých dílků sestavuje ostrou polemiku s perskými kněžími, mágy:

„Říkají: ‚Když Zrvan v nitru přemítal, že ze svých synů učiní králem toho, který k němu přijde jako první, Ormizd to poznal a pověděl o tom Arhmnovi.‘

Jestliže Ormizd poznal, o čem otec přemýšlí, proč neodhalil i úmysl svého zlého bratra, že roztrhne lůno, vystoupí z něj a pospíší si, aby uchvátil království. Vždyť by to bylo neblahé nejen pro něj, ale i pro jeho stvoření, neboť na samotném počátku by měl být Arhmnem oslaben a odstrčen do pozadí. Po devět tisíc let by jej rmoutilo a trápilo, že Arhmn zle zachází s jeho dobrými stvořeními, mrzačí je a znetvořuje.

A proč Zrvan, který věděl o počtu dvou synů v lůně, nepoznal Arhmna, jenž před něj předstoupil? Jestliže věděl, že jeho syn Ormizd libě voněl a zářil již v lůně, proč netušil, že druhý syn je temný a páchne? Cožpak není patrné, že z jejich úst nevychází nic důvěryhodného, leč popletené báje?

Nejneuvěřitelnější však je, že jeden z nich se narodil teprve po tisíci letech přinášení oběti a druhý okamžitě z pochybností. Jestliže se syn Arhmn narodil z pochybností, nebylo nutné uznat jej za syna. Pokud by byl Zrvanovým synem, musel by mu být velice podobný. Byl by dobrý, kdyby byl i Zrvan dobrý, nebo zlý, kdyby byl i Zrvan zlý. Byl otec Zrvan zároveň dobrým i zlým a z jeho dobré krve povstal dobrý syn a ze zlé krve syn zlý? Kdyby tomu tak nebylo, nenazval by zlého svým synem a nepředal by mu království. Kdyby byl jen dobrý, zavrhl by zlého a dobrému by království dal, čímž by získal veliké jméno a svého dobrého syna Ormizda by navždy neurazil. Z toho všeho je zřejmé, že Zrvan nikdy nebyl otcem bohů ani dárce království.“¹⁶⁰

A na jiném místě:

„Nyní se tažme mágů. Zrvan, o němž se domnívají, že byl dříve než všechno ostatní, byl bytostí dokonalou či nedokonalou? Pakliže řeknou, že dokonalou, uslyší toto: Pokud byl dokonalý, od koho si měl vyprosit syna, jenž by přišel a stvořil nebesa a zemi. Jestliže však byl nedokonalý, je zřejmé, že existoval někdo, kdo byl vyšší než on a mohl dovršit dílo, v němž Zrvan pochybil. Byl-li někdo vyšší než on, měl sám stvořit nebe a zemi a vše, co je na

¹⁵⁹ Viz překlad úryvku výše v kapitole I, s. 51.

¹⁶⁰ EZNIK KOŁBACI: *Etc' atandoc*, II, 4, s. 88 – 91.

*nich, aby ukázal svou dobrotivost a moc, a nikoli darovat Zrvanovi syna, aby on stvořil nebesa a zemi a všechno, co je na nich.*¹⁶¹

Eznik obviňuje perské mágy z úmyslného klamání nevzdělců pověstmi o vymyšlených bozích. Cílem mágů podle něj bylo udržovat lid v nevědomosti a ovládat jej. Smyšlenky mágů podrobuje rozboru, aby dokázal, že Zurvan a Ohrmazd nemohou být bohy. Eznikovým hlavním cílem je definovat roli Zurvana, který v zurvanovském kosmogonickém mýtu představuje nejvyšší božstvo. Podle apologety mu však chybí atributy nejvyššího boha, jako jsou například vševědoucnost, všemohoucnost a nejvyšší moudrost, a kterými je označován židovsko-křesťanský Bůh. Zurvan byl nedokonalý a stejně tak nedokonalý byl jeho stvořitelský počín, proto musel existovat někdo, kdo byl dokonalejší a vyšší než on, a mohl mu darovat syna. Avšak i tento dokonalejší bůh nebyl nejspíš nevyšší, neboť nestvořil svět sám, jak bychom od nejvyššího boha očekávali. Ohrmazd, stvořitel světa, má také daleko k božské dokonalosti, přestože podle Eznika některými rysy převyšuje svého otce Zurvana, jak uvidíme na příkladech autorova textu dále.

Podle Eznika stoupenci zurvanismu připsali bohům své vlastní charakterové vlastnosti a začali se klanět svým výmyslům, jako všichni pohané, jelikož mnozí pohanští bohové vznikli tak, že si je lidé utvořili ze svých hrdinů. Je zřejmé, že autor považoval perské náboženství za jednu z variant polyteistického vyznání:¹⁶²

*„I Zrvan býval totiž člověkem, chrabřým mužem za dnů Titánů. A jak bylo zvykem u Řeků, Árijů a dalších pohanských národů, považovali hrdiny za božstva. Tak i splétač perského náboženství, když viděl, že lidé jeho země považují Zrvana za boha, si řekl: „Přesvědčím je, že stvoření veškerého tvorstva na nebi i na zemi pochází od Zrvana.“*¹⁶³

Eznik na základě analýzy zurvanovského kosmogonického mýtu a dalších příkladů tradovaných v perském prostředí dochází k závěru, že Zurvan nikdy nemohl

¹⁶¹ *Ibid.*, II, 3, s. 82.

¹⁶² Jako varianta polyteismu zůstal perský zurvanismus chápán i u některých současných badatelů. Viz VREŽ M. VARDANJAN: *Hajoc eketecin vač midžnadari khačakhakan chačulinerum* Vašaršapat, 2005.

¹⁶³ EZNIK KOŁBACI: *Etc' atandoc*, II, 3, s. 85.

hrát roli jednotící prapříčiny, neboť se musel nacházet v závislosti na vyšším bytí, což však perští *mágové* odmítají. Na závěr zavrhuje existenci Zurvana a v závislosti na něm i existenci Ohrmazda a Ahrimana:

„Jestliže byl někdo vyšší, jemuž Zrvan a jeho syn obětovali, pak je třeba jej pokládat za jejich původce a stvořitele všeho a nikoli Zrvana za původce Ormizda a Arhmna a je dva za stvořitele dobra a zla. Nemohl ten, kdo byl vyšší než Zrvan, namísto toho, aby dal Zrvanovi syna stvořitele, sám stvořit nebesa a zemi a vše, co je na nich, jak bylo dříve řečeno, a ukázat tak svou moc a dobrodiní? Jestliže měl Zrvan pochybnosti nad svým synem Arhmnem a předal barsom Ormizdovi proto, aby skrze něj přinášel oběť nejvyššímu, která jej měl zbavit pochybností, pak musel existovat někdo, komu byla oběť určena. Pakliže někdo takový byl a patřilo se mu obětovat, pak Zrvan nebyl od věčnosti, nýbrž někým stvořený. Je třeba pátrat, kým byl stvořen a kdo byl ten, jemuž přinášel oběť a komu měl jeho syn za něj obětovat, jelikož není možné, aby byl někdo počat bez toho, aniž by získal bytí od jiného. Jen Bůh může stvořit něco z ničeho podle své vůle. Kdo je ten, který stvořil Zrvana, ne-li Bůh, jemuž Zrvan obětoval a který mu dal syna, aby stvořil nebe a zemi a vše, co je na nich? Je překvapivé, že je nestvořil sám a darem tvoření obdařil Zrvanova syna.

Říkají však, že nebyl nikdo, komu by Zrvan přinášel oběť.

Pokud je tomu tak, pak ani Zrvan neexistoval a je ku velikému posměchu, že neexistující obětoval neexistujícímu za neexistující.¹⁶⁴

Eznik je přesvědčen, že zurvanismus se svým pojetím dobra a zla se zásadně neliší od učení, které hlásal Mání (216-277), jenž se stal obětí averze perských kněží. Máního koncepce je založena na existenci obou podstat od věčnosti, narozdíl od pojetí zurvanismu, kdy se dobro a zlo zrodilo z prvotní příčiny:

„Na takové neuvěřitelné a nesmyslné bludy tupých hlav nemusíme vůbec odpovídat, neboť bylo dostačující ukázat jejich omezenost přímo na jejich vlastních slovech, jež si navzájem odporují a protiřečí. Jelikož by se však vůdci tohoto náboženství mohli jevit velkolepými v očích těch, kdo se před nimi pokorně sklánějí, a notně by je ponižovali, je nezbytné jim odpověd' a ukázat, že neříkají nic víc než Mání, kterého sami zabili.

Mání hovoří o existenci dvou kořenů dobra a zla, které nevznikly těhotenstvím a zrozením, ale samostatně a sobě si odporující. Mágové říkají o dobru a zlu totéž, jejich

¹⁶⁴ *Ibid.*, II, 5, s. 90-91.

kořeny jsou však v Zrvanově soužení, těhotenství a zrození. Pakliže jsou obě strany stejné víry, pro co jiného nenávidí mágové manichejce,¹⁶⁵ když ne pro jejich chování, které je odlišné však jen zdánlivě a nikoliv ve skutečnosti. Avšak ve víře jsou všichni zajedno, jedni jsou dualisté a druhí taktéž. Jedni jsou uctívající slunce a druhí jeho služebníci. Jedni přisuzují všemu bezdechému duši a druhí uvažují stejným způsobem.

Mání se snažil pokrytecky předstírat, že se chová lépe, než mágové, a nejen oni, ale i ostatní ze všech náboženství. Přestože se tvářil, že je zcela prost chlípných žádostí, byl obviněn z osahávání dívek. Odešel z tohoto světa smrtí stáhnutí z kůže. Je tedy zřejmé, že pouze chováním se od sebe liší. Jedni jsou pokrytci a druhí nestřídmí a nepokrytě zhýčkaní, avšak vyznáním jsou stejní a titíž.¹⁶⁶

Eznik charakterizují Máního v intencích běžných pro tehdejší křesťanské prostředí, tedy jako tvůrce jakési pochybné nauky, kterou lidi klamal a proto se dočkal špatného konce. Apolegeta také pochybuje o jeho mravním kreditu, přestože mniši z řad manichejců byli vázání přísnou morálkou a museli se odříkat špatných myšlenek a řečí i styku se ženami.¹⁶⁷ Eznik, maje na zřeteli účel svého spisu, kterým bylo objasnění existence zla na světě, ve svém soudu mezi manicheismem a zurvanismem nerozlišuje. Oba náboženské směry jsou pro něj svým dualismem dobra a zla nepřijatelné a odsouzeníhodné.

Bůh v představě Eznika je vysoce abstraktní, jediný princip, nestvořený a tvořící. Jeho nekonečná dobrota a milost se projevuje v tvůrčím aktu. Boží existenci nelze poznat rozumem, ale vírou, poněvadž boží podstata je lidským rozumem neuchopitelná. Podle Eznika tvůrčí síla vychází z jediné božské duchovní podstaty, jež z nebytí vyzvala k bytí čtyři elementy – vodu (vlhkost), vzduch (sucho), zemi (chlad) a oheň (teplo). Antagonismus čtyř elementů vysvětluje jejich odlišností a jejich jednotu jako vnější silou vytvořené usmíření a spojení. Autor přirovnává čtyři elementy k čtyřspřeží vzájemně nesnášenlivých koní, které Bůh vede v jednotě. Poté z těchto elementů stvořil vše ostatní, veškerý hmotný svět. Ten prochází neustálou změnou a pohybem, narozdíl od duchovní prapříčiny, která je stálá. Látka není podle

¹⁶⁵ V originále se místo označení manichejec uvádí *zandik*.

¹⁶⁶ EZNIK KOŁBACI: *Ełc' atandoc*, II, 2, s. 81-82.

¹⁶⁷ OTAKAR KLÍMA: *Sláva a pád starého Íránu*, s. 148 - 154.

Eznika substancí, neexistuje sama od sebe, je stvořená, proto se nemůže stát objektem uctívání. Všechno, co je vnímáno a přijímáno našimi smyslovými orgány, nebo nějakým způsobem na ně působí, je hmotné a vše, co na ně nepůsobí, je nehmotné. Tak například paprsek světla je hmotný, neboť je přijímán zrakem. Podobně je tomu se sluncem, ohněm, vodou, hlínou i hvězdami. Proto vytýká stoupencům zurvanismu, kteří je pokládali za posvátné, že uctívají hmotné, stvořené objekty a tím se zařazují mezi pohany.

Eznik tvrdí, že látka nemůže být zlá, poněvadž byla stvořena Bohem. A co bylo stvořeno Bohem, bylo stvořeno jako dobré, neboť Bůh je pramenem dobra. Tak nelze rozdělovat látku na dobrou a zlou. Zlo nemůže pocházet od Boha, ani od materie. Všechna stvoření mohou však mít ve vztahu k člověku dobrý nebo zlý účinek.

V tomto případě nelze na první pohled nalézt rozpor mezi pojetím apologeta a učením perského náboženství, neboť i v zoroastrismu je hmota považována za dobrou, neboť je dílem tvůrčího aktu Ahury Mazdy. Musí však sloužit jako prostředek pro konání dobra. Ovšem v zurvanismu se hovoří o tvůrčím aktu i v případě Ahrimana, což Eznika vedlo k úvahám o fatalismu, který je podle něj v zurvanovském pojetí obsažen. Podle Eznika se fatalismus zurvanismu projevoval v případech tvorů, například démonů, kteří konali zlé skutky proto, že byli stvořeni jako zlí, nikoli proto, že by je činili z vlastní, svobodné vůle:

„Oba (Zrvan a Ormizd) též zapříčinili to, že strana zla trápila a trýznila dobré tvory stvořené dobrem. Říkají totiž, že Ormizd stvořil vše, co je dobré i lidi spravedlivé a dobrosrdečné, a Arhmn tvory zlé i s dévy.¹⁶⁸

Jestliže byli dévové tvorové špatní a svou podstatou zlí, žádný z nich nikdy nemohl vymyslet nic dobrého, a ani sám Arhmn. Ze slov mágů však nyní víme, že Arhmn našel způsob stvoření něčeho, co je mezi stvořeným nejúčtyhodnější. Praví totiž, že když Arhmn viděl Ormizda, jak tvořil krásné tvorstvo, avšak světlo vytvořit neuměl, poradil se s dévy, řka: „Jaký užitek má Ormizd z toho, že stvořil toto krásné stvoření, které však spočívá ve tmě, jestliže nedokáže stvořit světlo. Kdyby byl moudrý, vstoupil by do matky a měl by syna slunce, spojil by se setrou a zrodil by se měsíc.“ A přikázal, aby nikdo tuto radu nevyzradil. Uslyšel to dév Mahmi, spěšně se dostavil k Ormizdovi a tajemství mu vyjevil. Jaká to

¹⁶⁸ Zlí duchové, démoni

nevědomost a plané hlouposti! Ten, jenž dokázal nalézt způsob, jak stvořit nebesa, zemi a vše co je na nich, nemohl přijít na takovou drobnost? Tím mágové vyjevili Ormizda jako hloupého a Arhmn jako dobrého, jako tvůrce dobrého stvoření.

Dále praví, že Arhmn řekl: „Nechci stvořit dobré věci, a nikoli že nedokážu.“ A aby potvrdil svá slova, vytvořil páva. Uvědomujete si, že zlý je ze své vůle, nikoliv od přirozenosti?

Co může být zářivějšího nad slunce, jež stvořil Arhmn? Nebo co krásou předčí páva, jehož vytvořil, aby ukázal své krásné dílo? Proto kdyby byl Arhmn svou podstatou bytostí zlou, nedal by vzniknout světlu a nestvořil by krásu. Také dévové, pokud by byli svou podstatou zlí, nevyjevil by dév Mahmi, jemuž do dnešních časů služebníci tohoto náboženství třikrát v roce přinášejí oběti, způsob stvoření světla. Proto je můžeme nařknout a vytknout jim, že jsou uctívající dévů. Dévové však nejsou zlí svou podstatou, nýbrž vůlí. Jestliže mágové přinášejí oběti dévům, jakým právem pronásledují modloslužebníky? Vidíte, že vše, co rozhlašují, jsou báje a prázdná vyprávění?¹⁶⁹

Vyprávění zurvanovského mýtu podle Eznika jasně ukazuje na to, že Ahriman i jeho služebníci, dévové, nebyli stvořeni jako zlí, nebyli zlí svou podstatou. Zlo těchto tvorů plyne z jejich svobodného rozhodnutí konat dobro nebo zlo, podobně jako je tomu u lidí. Ahriman byl, jak Eznik konstatuje, schopen vytvořit nebeská tělesa i užitečné živočichy a stejně tak i zlí duchové mohli konat dobré skutky. Ahriman svou moudrostí dokonce předčil dobrého stvořitele Ohrmazda, což autor považuje za důkaz toho, že obsahem perského náboženství jsou pouhé nelogické smyšlenky.

V zurvanismu je podle Eznika dobrá, beztvará hmota přeměněna tvůrčím aktem Ahrimana na konkrétní zlou, člověku škodící. Eznik však zastává názor, že zlé či dobré působení hmoty na člověka je relativní. Slunce dává teplo a světlo, ale také spaluje. Bez vody bychom nemohli žít, avšak záplavy ohrožují lidskou existenci. Hmyz, který škodí lidem, se stává potravou zvířat pro člověka užitečných. Vztah dobra a zla, jak jej představuje zurvanismus je však absolutní:

¹⁶⁹ EZNIK KOŁBACI: *Etc' atandoc*, II, 8, s. 96-98.

„Kvůli různému chování nerozumných zvířat též není třeba uvažovat o dvou stvořitelích. Oni si pošetile mysleli, že Ormizd stvořil čtyřnohý dobytek, ptáky, ryby a vše, co je dobré a krásné, a Arhmn zvíř zlou, nečisté ptáky, plazy, hady a štíry a veškeré škodlivé červy. Jestliže nebe i země a vzduch i voda jsou Ormizdovým stvořením, jak mohou všichni Arhmnovi škodliví tvorové obývat jeho zemi, dýchat stejný vzduch, jíst stejnou potravu, která pochází ze země. Jak mohou nečistí červi s čistými rybami přijímat potravu ve stejné vodě a na stejném nebi mohou létat mrchožrouti s ptáky neposkrvněnými. Dobrá Ormizdova stvoření je měla usmrtit a nikoli krmit, neboť jeho je nebe, voda i vzduch.

Jestliže jsou divoká zvířata kvůli škodě, kterou způsobují, považována za tvory pocházející od zlého stvořitele, tím spíše lidé by měli být pokládáni za výtvar zlého stvořitele, nikoliv ona. Lidé jsou pro divokou zvíř nebezpečnější než divoká zvíř pro lidi. Lidé z měst a vesnic se pouští za zvíř, a pronásledují ji, aby ji zabili. Ona se musí dát na útěk a hnát se, aby se jako štvanec skryla v horách a ve skalách. Doupata některých z nich jsou pro lidi nepřístupná.

Také plazi, jakmile vycítí lidskou přítomnost, unikají do kdekteré díry, kdekteré skuliny a kdekteré podzemní prohlubně, aby se ukryli. Jestliže jsou lidmi ohroženi příliš, škodí, což je však pochybení lidské, nikoli jejich. Nemusíme tedy považovat divoká zvířata a červy za stvoření někoho zlého, nýbrž za tvory jediného dobrého stvořitele. Někteří jsou ku potřebě lidí, někteří pro ozdobu, někteří jako postrach, aby zmírnili přílišnou lidskou pýchu. Někteří jsou tu proto, aby lidé, dívající se na jejich škodlivost, si navzájem neškodili. Jestliže je nenávidíme pro jejich zhoubnost nezpůsobenou rozumem, jakou měrou pak musíme nenávidět lidskou zhoubnost, která vychází z rozumu a lstivosti.

Bůh nás souží též drobnými tvory, jako je blecha, moucha, komár, čmelák, muchnička, myš a další. Jsou drobní a nicotní, ale mohou nám způsobit obtíže. Jsou mezi nimi takoví, kteří souží nás, ale i takoví, kteří škodí našemu majetku, jako je myš, mol, červ a jim podobní. Skrze ně Bůh činí naši mysl pokornou a mírnou, abychom, když zjistíme, že i nepatrní nám mohou škodit, slevili z nemístné pýchy a nepovažovali sebe za úchvatné.“¹⁷⁰

Ezník odmítá zurvanovské rozdělení živých tvorů na dobré a zlé, poněvadž je nemyslitelné, aby antagonistické prvky stvoření byly schopny společné koexistence. Podle Eznika je chybné usuzovat na zlou či dobrou přirozenost tvorů podle jejich vnějších projevů. V takovém případě by totiž člověk, který se navenek projevuje často daleko škodlivěji než zvířata, mohl být nazýván zlým Ahrimanovým

¹⁷⁰ *Ibid.*, II, 11, s. 101-103.

stvořením. Zvůřata nejsou podle Eznika ani dobrá, ani zlá. Protože nemají rozum ani svobodnou vůli, jako má člověk, chovají se podle svých instinktů.

Eznik si v neposlední řadě všímá také chápání osudu, které zurvanismus vstřebal nejspíš v kontaktu s babylonským fatalismem a astrologií, a ve kterém bylo obsaženo rozlišování mezi dobrým či zlým osudem. Osud, podle tehdejších představ obsažených v perském náboženství, sestupoval z nebeské klenby, kde se ukrývala znamení zvěrokruhu a znamení planet, která o něm rozhodovala:¹⁷¹

„Ptají se: ‚Umírají lidé řízením osudu nebo nezávisle na něm?‘

Nejprve musíme vědět, co je to osud, a odkud se na světě vzalo povědomí o něm.

Osud, jenž určuje smrt, nenalezneme na žádném místě v knihách Božích. Pán života a smrti má moc přidělený čas zkrátit či prodloužit. Jak pravil v dobách potopy: ‚Nechť je počet dnů života těchto lidí stanoven na sto dvacet let.‘¹⁷² Ale pro bezpočet nepravostí jej snížil o dvacet let.¹⁷³ Nebo jak pověděl Adamovi: ‚V den, kdy pojíš z plodů toho stromu, zemřeš.‘ Avšak ve své dobrotě mu kvůli plození potomků a rozhojňování lidstva ve světě odpustil devět set třicet let, aby jeho nádherné stvoření nebylo zmařeno. Králi Chizkijášovi přidal pro jeho slzy patnáct let.¹⁷⁴ Kvůli pokání Ninivejců nezničil třetího dne jejich město, jak pravil jeho prorok.¹⁷⁵

Není tomu tak, jak říkají Khavdeové,¹⁷⁶ hvězdopravci, kteří určují původ života a smrti podle hvězd a jejich zvířecích znamení. Podle nich je přesně určen den smrti každého v okamžiku, kdy se narodí, a je nemožné, aby někdo zemřel dříve nebo později. Tím však popírají případy válek, kdy bývá v jednom dni zabito nespočet lidí různého stáří. Jsou mezi nimi chlapci, mladíci i starci. Nenarodili se ve stejnou hodinu, avšak zemřeli společně.

Jestliže jsou hvězdy příčinou zrození, proč se nikdy mezi Indy nenarodil člověk bílé pleti a v jiných zemích člověk pleti tmavé? Nedorazila k nim snad hvězda, která vyběluje a do jiných zemí zase ta, která začernňuje? A čím to, že zuby Inda jsou tak bílé?

¹⁷¹ ROBERT C. ZAEHNER: *Zurvan: a Zoroastrian dilemma*, Biblo & Tannen Publishers, New York, 1972, s. 255.

¹⁷² Srov. Gen 6, 3.

¹⁷³ Srov. Gen 2, 17.

¹⁷⁴ Srov. 2 Kr 20, 5 – 6.

¹⁷⁵ Srov. Jon 3, 10.

¹⁷⁶ Chaldejci

Khavdeové považují hvězdy za původce štěstí a neštěstí. Prý existují jakési astrologické domy¹⁷⁷ a v závislosti na tom, které hvězdy, zosobňující rozdílné původce, se setkávají v těchto astrologických domech, dochází k odpovídajícímu narození.

Říkají, že pokud je v astrologickém domě lev, pak ten, kdo se narodí, bude králem. Bude-li v něm býk, narodí se někdo mocný, jehož bude provázet štěstí. Bude-li v něm beran, narodí někdo bohatý a jako beran huňatý, s bujarou kšticí. Bude-li v něm štír, narodí se člověk zlý a hříšný. I další znamení bývají pro lidi původci různých událostí. Když do astrologického domu vstoupí Kónos,¹⁷⁸ zemře král, což se, jak říkají, přihodilo dvakrát v dobách císaře Theodose.¹⁷⁹ Přestože Khavdeové tvrdili, že panovník zemře, nezemřel, aby byla potupena jejich licoměrná vynalézavost.

Necht' nyní Khavdeové vyjeví, kdo pozvedl tato pozemská zvířata, masožravce i býložravce na oblohu, aby se stala původci lidského zrození? Ten, kdo se stane původcem zrození někoho, musí převyšovat moudrostí toho, jehož zrození zapříčinil. Nyní se jednoduše zamysleme a určíme, kdo je vyšší: člověk, jenž vládne zvířatům, nebo zvířata, která slouží člověku? A nejen že mu slouží, nýbrž jsou mu i potravou. Vidíme, že část divoké zvěře utíká a část se ukrývá v norách hlubokých lesů, jakmile jen zaslechne lidský hlas. Neboť Stvořitel uvrhl na divou zvěř, plazy, dobytek i ptáky děs a hrůzu z lidí, aby člověka ještě více povýšil. Stvoření člověka nám představuje udivujícím způsobem. Jakoby jej stvořil rukama a ústy mu vdechnul oživujícího ducha. Dává tak najevo, že jej považuje za hodného hluboké úcty.

Těm, kdo milují pravdu, je známo, že Bůh převyšuje hmotná těla. Jestliže byl dobytek a divoká zvířata stvořena pro člověka, o čemž nasvědčuje životní zkušenost, jak by se mohlo stát, že by vystoupila na oblohu a stala se původci lidského zrození? Hvězdy jsou natolik vzdálené životu, nakolik je vzdálená svítlna, kterou vyrobil člověk, aby v noci osvětlovala dům. Cožpak může být neživá hvězda původcem zrození živého?“¹⁸⁰

Eznik se svým odsouzením astrologie zastával oficiální stanovisko křesťanské církve, která již od svých počátků odmítala věštění a předpovídání budoucnosti. Neúprosným kritikem astrologických praktik byl například ve 2. století Tertullianus nebo později Eznikův současník Augustinus. Eznik používá pro

¹⁷⁷ Astrologické domy je dvanáct na sebe navazujících polí, dvanáct sektorů horoskopu, období znamení zvěrokruhu. Říká se jim také „zemské sektory“, zatímco znamení zvěrokruhu jsou „nebeské sektory“. Viz <http://www.astrologie.cz/slovník/pojem/domy.htm>, 10.3. 2011.

¹⁷⁸ Pravděpodobně planeta Saturn

¹⁷⁹ Pravděpodobně východořímský císař Theodosius II. (401-450)

¹⁸⁰ EZNIK KOŁBACI: *Etc' atandoc*, II, 13, s. 106 -108, 14, s.108-110.

označení astrologa výrazu Chaldejec, jak bylo zvykem v řecké společnosti. V perském prostředí byli Chaldejci považováni za vzdělance, kterým byla prokazovaná úcta. Eznik považuje činnost Chladejců za šejdřství a licoměrnou vynalézavost, kterou klamou nevědomé lidi.

Jak již bylo řečeno, Eznik kritizuje perský dualismus pro jeho chápání dobra a zla jako počátečních duchovních příčin všeho stvořeného. Podle arménského badatele V. Čalojana se tak zlo jako prapodstata stává fatalistickým principem, kterému se nedá uniknout.¹⁸¹ Eznik spekulace o existenci osudu odmítá. Neexistuje žádná predestinace, na kterou by se mohli lidé odvolávat při svém jednání a která by je zbavovala jakékoliv zodpovědnosti za konané zlo. Odmítá přiznat zlu substancionální bytí. Dobro a zlo existují pouze jako projev lidské svobodné vůle. Zlo je výsledkem lidského myšlení a jednání, k němuž dochází na základě svobodného rozhodnutí. Jen zlá vůle člověka je příčinou všeho špatného, nikoli Bůh. V tom spočívá rozdíl mezi člověkem a zvířetem, které není schopno rozumem rozpor mezi dobrem a zlem řešit a řídí se jen instinkty. Nerozumnému světu je existence v předurčení vlastní, poněvadž se musí řídit přírodními zákony. Tím, že je člověk obdařen schopností myslet, je schopen se rozhodovat a je zodpovědný za svá rozhodnutí. Člověk může plně ovládat svou vůli a rozum, a proto je plně zodpovědný za své činy. Člověk je ve svém jednání zodpovědný před Božími zákony. V konečném důsledku není zcela svobodný, je svázán zákony. Příčinou existence zla je závist. První hřích, jenž přešel na celé lidstvo, byl samostatný čin Satana vyvolaný závistí.

Eznik ve svém pojetí svobodné vůle zůstal věrný ortodoxnímu učení,¹⁸² jež odmítá předurčení i absolutní svobodu vůle. Je přesvědčen, že Bůh ví o všem, co se

¹⁸¹ V. K. ČALOJAN: *K voprosu ob učenii Eznika Kochpeci, armjanskogo filosofa pjatogo veka*, Erevan 1940, s. 42. Toto tvrzení neodpovídá chápání původnímu učení Zarathuštry, který vedle existence dobré a zlé substance učí o svobodě lidské vůle, jež se může přiklonit k dobrému nebo zlému, aniž by v této otázce viděl jakýkoliv rozpor.

¹⁸² Arménský badatel Čalojan prezentuje názor, podle něhož Eznik svým traktátem dává jasně najevo, že člověk může být spasen bez Boží milosti, a proto je jeho obvyklé zařazení k obhájcům oficiální křesťanské doktríny chybné. Avšak kritika Čalojana je očividně zatížená dobovými tendencemi, v rámci kterých se měl stát Eznik kacířem, sympatizujícím s Pelagiem, odmítaným sv. Augustinem, a

stane, avšak toto vědění neznamená předurčení. Svým řešením svobodné vůle z pozice křesťanského monotheismu kritizuje dualismus zurvanismu a fatalismus astrologie,¹⁸³ která si v perském náboženství našla své místo. Toto je jedno z hlavních poselství autorova traktátu.

Eznikovu dílu se v tomto ohledu přisuzuje ještě jeden dosah, u něhož je třeba se pozastavit. Jedná se o jeho roli v boji Arménů za náboženskou svobodu v letech 449 – 451. Eznik bývá často označován svým protizurvánovským postojem za ideologa arménského odboje, který se vzepjal proti snaze perských Sásánovců instalovat své náboženství do arménského prostředí.¹⁸⁴ Eznik svůj traktát vytvořil pravděpodobně ve čtyřicátých letech 5. století, a podle některých arménských badatelů¹⁸⁵ právě proto, aby se vypořádal s hrozbou rostoucího vlivu zurvanismu na arménském území. Jeho kniha měla podle nich sloužit jako zbraň arménské inteligenci v zápase s nekřesťanskými věroukami.¹⁸⁶ S. Arevšatjan ve svém úvodu k ruskému překladu Eznikova díla píše:

„Arménie se nacházela na prahu střetu s uchvatiteli (Peršany) a Eznik jako ideolog této rostoucí vlny celonárodního hněvu ukázal filozofickou neudržitelnost fatalizmu, aby duchovně ozbrojil své krajany, přesvědčil je o své pravdě a připravil k lítému boji: ‚Jestliže uchvatitel zaútočí na zemi,‘ říká Eznik, ‚aby loupil a zabíjel lid, cožpak by neměli sebrat vojsko a sestavit pluky, aby vyhnali uchvatitele ze země? Cožpak mu to dovolí řkouce: jestliže je osudem určeno, aby uchvatitel pustošil zemi, proč bychom šli proti osudu? Přesto však lidé shromažďují vojsko a sestavují pluky, vyhánějí nepřátele ze země, a tím dokazují, že

bojovníkem za svobody jedince proti autoritářské církvi, jež si nárokuje právo na řízení lidského života. Viz V. K. ČALOJAN: *K voprosu ob učenii Eznika Kochpeci, armjanskogo filosofa pjatogo veka*, s. 48 -52.

¹⁸³ SEN S. AREVŠATJAN: *Fornirovanie filosofskoj nauki v drevnej Armenii*, s.100.

¹⁸⁴ SEN S. AREVŠATJAN: Eznik Kochpaci i ego „Oproverženie lžeučeniij“, in: Eznik Kochpaci: *Oproverženie lžeučeniij*, Erevan, 2008, s. 7.

¹⁸⁵ Mezi arménskými badateli se vytvořila a doposud se projevuje významná skupina těch, kteří zastávají řekněme nacionalistickou koncepci výkladu arménských dějin, jíž také bývají zatíženy i výklady děl raných arménských autorů. Můžeme mezi ně zařadit V. K. Čalojana, M. Abeljana, E. Ter-Minasjana, S. Arevšatjana, Vreže M. Vardanjana aj.

¹⁸⁶ MANUK ABELJAN: *Hajoc hin grakanuthjan patmuthjun*, s. 154; V. K. ČALOJAN: *K voprosu ob učenii Eznika Kochpeci, armjanskogo filosofa pjatogo veka*, s. 15.

zabíjení se děje nikoli z vůle osudu, nýbrž na popud zlé vůle uchvatitele, který vtrhnul do země a lačně ji pustoší, loupí její majetek a bohatství. ‘ ‘¹⁸⁷

Arevšatjanovo hodnocení Eznikových úmyslů je bezesporu zveličené, jak dokládají slova samotného autora knihy *Odmítnutí sekt*, který osvětluje důvody sepsání svého díla takto:

*„Špatnosti, které se dějí, uvrhují nejedny do pochybností. Mnoho významných lidí se kvůli tomu pustilo do usilovného hledání. Někteří předpokládali, že spolu s Bohem existuje Něco bez počátku, někteří zase, že existuje jakási hmota na něm nezávislá, kterou nazvali element, z něhož stvořil tvorstvo. Jiní se zcela zřekli hledání s tím, že tato otázka nemá pražádné řešení. Avšak my jsme byli přinuceni láskou bližních a mylným nazíráním odpůrců, spoléhaje na Boží milost, provést podle naší skromných možností toto posouzení, zvláště když máme naději a jistotu o dobré vůli pravdymilovných posluchačů. Tak se naučí pravdě a my nebudeme zbytečně plýtvat slovy. Neboť netoužíme zvítězit nespravedlivě, nýbrž spravedlivě vyučovat pravdě.“*¹⁸⁸

Z Eznikových slov je zřejmé, že se snažil svou didakticky orientovanou prací odpovědět na otázku, odkud se bere zlo, které se ve světě děje. Měl v úmyslu čtenáři představit některá nekřesťanská učení a jejich nazírání na dobro a zlo a vedle nich postavit a dokázat jedinou pravdivou odpověď, kterou přináší podle něj křesťanství. Je jisté, že Eznik chtěl vytvořit čistou apologii křesťanství, a nikoli ideologickou příručku pro boj s perskými uchvatiteli, a je více než pravděpodobné, že jako taková nikdy nesloužila. Tento konstrukt, vystavěný na vratkých základech, je výtvozem arménského obrozeneckého přístupu v historických vědách. Výše uvedený úryvek z Eznikova traktátu, který S. Arevšatjan přeložil do ruského jazyka a pokládá za evidentní apel k boji proti nepříteli, působí svou úderností opravdu dosti přesvědčivě. Avšak bude lépe, když se na něj podíváme v kontextu Eznikova celého díla.

Chybnou interpretaci Eznikových slov S. Arevšatjanem dokumentujeme na následujícím příkladu: Eznik používá termín *hēn* (*hēñ*), který znamená *loupeživí nájezdníci*, avšak S. Arevšatjan, možná v rámci svého ideologického postoje,

¹⁸⁷ SEN S. AREVŠATJAN: Eznik Kochpaci i ego „Oproverženie lžeucenij“, s. 24.

¹⁸⁸ EZNIK KOĽBACI: *Etc' atandoc*, I, 5, s. 16-17.

význam tohoto slova nejspíš úmyslně posunuje do významu *uchvatitelé, okupanti* (*захватчики*). V pasáži, kterou za chvíli uvedeme, Eznik uvádí příklady dokazující, že osud nemá žádný účinek na lidské jednání. Jedním z nich je obecně zamýšlený příklad v té době nejspíš nikoli výjimečného jevu, kdy do země vpadnou nájezdníci, aby ji vyplnili:

„ Je patrné, že podobně jako nejsou hvězdy původcem království, nejsou ani původcem moci a bohatství. Zvláště, když se podíváme na zámožné, jež se stali chudáky, a chudáky, jež zbohatli. Cožpak mohou tvrdit, že stejná hvězda může zapříčinit bohatství i chudobu, moc a slabost? Častokrát vidíme, že i mocní se stávají slabými a slabí mocnými, jako i špatní hodnými a hodní špatnými? Jak pak mohou tvrdit, že to, co je člověku osudem dáno, jej nemine? Je-li určen pro slávu, stane se slavným, má-li být ubožákem, stane se ubohým. Jestliže je osudem stanoveno, kde a čím rukou zemřeme, stane se tak. Řízení osudu není možné se vyhnout.

Ach, jak ubohý je osud a jeho řízení bezmocné, když i zloději a lupiči jej mohou porušit, když se vrhnou na člověka, oloupí jej a zabijí. Jestliže se události dějí řízením osudu, králové nemohu dávat příkazy smrti a soudcové mučit a usmrcovat vrahy. Tím, že trestají, dosvědčují, že zločiny obviněných se dějí nikoliv řízením osudu, nýbrž z hříšného násilí.

*Když loupeživí nájezdníci vpadnou do země, aby loupili a vraždili, lidé at' nesbírají vojsko a nestaví šik k šiku, aby vyhnali bandity ze země, ale přemítají: Je-li osudem země nechat ji zničit bandou lupičů, proč bychom se osudu stavěli? Tím však, že vytvoří vojsko a vyženou nepřitele země, dokazují, že pustošení není řízeno osudem, nýbrž vychází z násilí lupičů, jež s rostoucí nenasytností ničí lid a připravuje jej o majetek.*¹⁸⁹

U S. Arevšatjana,¹⁹⁰ a nejen u něj, se můžeme setkat také s míněním, že Eznik je autorem listu, který arménské duchovní a světské elity poslaly perskému

¹⁸⁹ „Եւ կամ յորժամ հեն յաշխարհ արշաիցէ՝ տեռագերծ առնել եւ կոտորել զմարդիկ, մի՛ զօրս ժողովեցեն, եւ մի՛ գունդս առ գունդս կազմեցեն՝ հանելոյ զհենն յաշխարհէ. այլ իրաւունս տացեն՝ թէ հրամանք են աշխարհին ի հինէ կոտորել, մեր ընդէ՞ր դառնայցեմք ընդդէմ հրամանացն. այլ գումարելով զգօրսն եւ հանելով զթշնամին յաշխարհէ, ցուցանեն՝ եթէ ոչ ըստ սահմանելոյ ինչ հրամանի կոտորածքն գործիցին, այլ ի բռնաւորութենէ հինին՝ որ եկեալ ժաշտութեամբ կոտորէ զաշխարհ, եւ մերկանայ յընչից եւ յստացուածոց.“ Viz

EZNIK KOŁBACI: *Etc' atandoc*, II, 15, s. 112 – 113.

¹⁹⁰ SEN S. AREVŠATJAN: Eznik Kochpaci i ego „Oproverzenie lžeucenij“, s. 6.

panovníkovi Jazdgardovi II. jako odpověď na jeho výzvu k přijetí perského náboženství a který se nám dochoval v Elišeho *Dějinách Arménů*.¹⁹¹ Tento názor se však nezakládá na žádných pramenných dokladech. Pouhé přesvědčení, že autor spisu o perském náboženství, tedy místní „odborník na zurvanismus“, bude nepochybně vyzván k napsání listu perskému panovníkovi, není bohužel dostačující. Za důkaz Eznikova autorství nemůžeme pokládat ani jeho pravděpodobnou přítomnost na sněmu v Artasatu roku 449, kterého se jako biskup Bagrewandu pravděpodobně účastnil.

U Elišeho nenacházíme o autorovi odpovědi Arménů na perskou výzvu žádnou zmínku, list je pouze zaštitěn jménem Hovsēpha,¹⁹² úřadujícího nejvyššího představeného arménské církve. Celý je koncipován jako apologie křesťanství vůči perskému náboženství a na první pohled se podobá Eznikovu spisu.¹⁹³ Také některé

¹⁹¹ ELIŠE: *Vasn Vardanaĵ ew Hajoc paterazmin*, s. 28-41.

¹⁹² „Já, biskup Hovsēph, spolu s těmi, jež jsou se mnou v jednotě, od význačných až po nepatrné.“ Viz *Ibid*, s. 28.

¹⁹³ „Mihrnerseh Vzürk, velkovezír Ářjũ i Neárjũ, posílá pozdrav Velké Arménii:

Věřte, že každý člověk, který žije pod nebeskou klenbou a nevěří v náboženství Mazdovo, je hluchý a slepý a obelstěný Harmanovými dévy.

Neboť když ještě nebyla nebesa a země, veliký bůh Zrvan tisíc let vykonával oběť a říkal: „snad budu mít syna jménem Ormizd, který stvoří nebesa a zemi“. A v lůně byli počati dva synové, jeden z přinášení oběti a druhý pro vyřčené „snad“. Když poznal, že v lůně jsou dva, pravil: „Který dříve vystoupí, tomu dám své království.“

Avšak ten, jenž byl počat z pochybování, roztrhl lůno a vyšel ven. Zrvan mu pravil: „Kdo jsi?“ Odpověděl mu: „Jsem tvůj syn, Arhmn.“ Zrvan mu řekl: „Můj syn září a libě voní, ty jsi temný a zlý.“ A když přehořce zaplakal, dal mu vládnout na tisíc let.

Jakmile se narodil druhý syn, dal mu jméno Ormizd. Vládu odňal Arhmnovi a dal Ormizdovi, řka: „Do nynějška jsem já přinášel oběť za tebe, nyní ty budeš přinášet za mě“ A Ormizd stvořil nebesa a zemi, a Arhmn naopak konal zlo.

*Tvorové jsou rozděleni takto: Andělé jsou Ormizdovi a dévové Arhmnovi. Všechno dobro seslané z nebes na zem je od Ormizda a všechno škodlivé, co odtamtud přichází, pochází od Arhmn. Podobně to, co je na obloze dobré, stvořil Ormizd a to, co není dobré, stvořil Arhmn. Nemoci a smrt stvořil Arhmn. I všechny špatnosti a neštěstí, které se dějí, i kruté války jsou stvořeny zlém. Šťěstí a vláda, sláva a pocty, tělesné zdraví, sličná tvář, výřečnost, dlouhý život, to vše čerpá svou jsooucnost z dobra. A ve všem, co takové nebylo, mělo prsty zlo.“ Viz ELIŠE: *Vasn Vardanaĵ ew Hajoc paterazmin*, s. 24-27.*

části perské výzvy, podepsané Jazdgardovým velkovezírem Mihr-Narsehem, který stručně představuje několik principů zurvanistické doktríny a přesvědčuje arménská knížata, aby zurvanismus přijala, se obdobně objevují u Eznika. Elišě jistě Eznikův spis znal a při psaní své práce se z něj inspiroval.

Elišě však nebyl jediným autorem, jenž se ve svém díle zmiňuje o listech, které si Arméni a Peršané navzájem vyměňovali. Dalším arménským historikem je Łazar Pharpeci, který ve svých *Dějínách Arménů* líčí situaci s dopisy daleko stručněji, a nikde se u něj neobjevují pasáže, které by připomínaly Eznikův traktát.¹⁹⁴ Zdá se tedy, že Elišě, který pravděpodobně čerpal z Pharpeciho *Dějin*, se také inspiroval Eznikovým spisem a doplnil v duchu svého didaktického díla dopisové pasáže o podrobnější popis perského náboženství a obranu křesťanství.

Budeme-li hodnotit důvody, proč Eznik napsal traktát *Odmítnutí sekt*, pak bychom se měli na základě výše uvedených úvah přiklonit k názoru, že se nejednalo o účelně vytvořenou ideologickou zbraň pro střet s perskou mocí v letech 449-451, ale o příručku, která vznikla nezávisle na aktuální politické situaci a sloužila k doplnění teologického vzdělání zástupců arménské církve.

3. Zoroastrismus v Arménii

Arménie, která po celou dobu své historie stála na rozhraní odlišných civilizačních okruhů, doposud řeší otázku své kulturní identity. Dodnes se můžeme v arménské společnosti setkat s obdivem k západní kultuře a mírně přezíravým despektem ke kulturám východním, aniž si Arméni uvědomují úzkou spojitost, která je s nimi pojí. Řeč je především o íránské civilizaci, v jejímž těsném sousedství

¹⁹⁴ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, II, 22, s. 43-44; 24, 45-46.

prožilo arménské etnikum mnohá staletí, která je nesmazatelně a velice znatelně kulturně ovlivnila.

Již od doby, kdy Médové v první polovině 6. století př. n. l. dobyli Urartu, se Arméni ocitli v íránském kulturním vlivu. Tento vliv se projevoval za vlády Achaimenovců, parthských Arsakovců i Sásánovců v mnoha oblastech společenského života, politice, jazyce, státní správě, ale i náboženství. James Russell je přesvědčen Arméni byli do přijetí křesťanství stoupenci zoroastrismu. Arménský zoroastrismus se podle něj pravděpodobně v některých ohledech lišil od perského, avšak základ zůstal stejný. V úvodu své práce napsal:

„Arménští stoupenci zoroastrismu, podobně jako jejich souvěrci v Íránu, věřili v nejvyššího Boha, Ahuru Mazdu (Aramazd), Stvořitele všeho, co je dobré, jemuž pomáhají nadpřirozené bytosti, které stvořil, spravedliví lidé a jiná dobrá stvoření proti nepřátelskému, nezávislému, nestvořenému Duchu Záhuby, Angru Mainju (Haramani), jehož armády démonů, ničivé útoky, hříchy a náказы poskvřňují tento svět.“¹⁹⁵

Toto tvrzení se mu však v jeho obsáhlé monografii nepodařilo bezezbytku obhájit. J. Russell bohužel přesně nedefinoval, jaký směr zoroastrismu měl na mysli. Jelikož tento náboženský systém má v Íránu třítisíciletou historii a prošel za tu dobu mnoha transformacemi, je přesnější charakteristika nutná k tomu, abychom dokázali následně vymezit arménský zoroastrismus a určit jeho vztahy k perskému. J. Russell na jiném místě prohlásil:

„...zoroastrijský dualismus není opozice dvou bohů, nýbrž Boha a démona. V tomto smyslu je tedy monotheistický, ačkoli Ahura Mazda není všemohoucí.“¹⁹⁶

Tímto konstatováním degradoval Ducha Záhuby, Angru Mainju, na pouhého démona a jeho charakteristika Angry Mainju uvedená výše tak pozbývá na své platnosti. Tato jeho úvaha však již více odpovídá tomu, čemu Arméni patrně věřili. Nyní je třeba se zamyslet nad tím, zda jejich náboženství lze nazývat zoroastrismem, a pokud ano, zda se jedná o stejné náboženství jako u Íránců, jak předdeslal J. Russell.

¹⁹⁵ JAMES R. RUSSELL: *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge, 1987, s. v.

¹⁹⁶ *Ibid*, s. 437.

Již bylo řečeno, že v období vlády Sásánovců se v Persii do popředí dostává zurvanismus. A také již víme, že není jednoduché určit, jako roli v perském náboženském prostředí hrál, zda se jednalo o samostatné náboženství, herezi zoroastrismu či pouze odlišnou interpretace kosmologického mýtu. Jasně však je, že arménský apologeta Eznik, a potažmo i historik Elišě, v zurvanismu vidí cizí, nearménské náboženství, jehož stoupenci byli jejich perští sousedé. Můžeme tedy téměř jistě konstatovat, že Arméni nebyli stoupenci zurvanismu.

Až dosud se v pramenech nenašly doklady o tom, že se v arménském předkřesťanském náboženství projevovala víra ve dva na sobě nezávislé, duchovní principy Dobra a Zla, charakteristické pro zoroastrismus. Nejvyšším bohem arménského pantheonu byl Aramazd, stvořitel nebe a země a otec ostatních bohů, který se objevuje v arménských pramenech hned několikrát.¹⁹⁷ Jeho jméno má jistě íránské kořeny, další společné rysy s Ahurou Mazdou bychom však hledali stěží v případě, kdybychom jej měli srovnávat se Zarathuštrovým duchovním principem Dobra. Aramazd je spíše pohanským bohem, jak píše arménský historik Agathangelos:

*„...(Grigor) odešel do opevněného místa zvaného Ani, královského pohřebiště arménských panovníků. Tam zničili svatyni boha Zeus Aramazda, jenž byl nazýván otcem všech bohů.“*¹⁹⁸

Doklady o Zlém principu, Angrovi Mainju, stojícím v protikladu k Aramazdovi bychom hledali v arménských náboženských představ nejspíš marně. Zlo v místních pramenech ztvárňují zlé, démonické bytosti. Můžeme se setkat s vírou v negativní sílu višapů, khadžů či děvů, která se projevuje například ve vyprávění Mojžíše Chorenského o králi Artawazdovi:

„Po Artadžesovi vládl jeho syn Artawazd. Ten všechny své bratry vyhnal z Ajraratu do gavařu Aťiovit a Arberan, aby nežili v Ajraratu, na královském panství. Jen Tigrana si ponechal u sebe jako svého nástupce, jelikož neměl syna. Po několika málo dnech panování

¹⁹⁷ Zmínky o Aramazdovi nalezneme především ve spisech arménských autorů Agathangela a Mojžíše Chorenského.

¹⁹⁸ AGATHANGELOS: *Patmuthiwn Hajoc*, 785, s. 399.

přešel Artawazd most města Artasatu a vydal se na lov kanců a divokých oslů k pramenům řeky Gin. Tu se z hrozné vidiny pomátl, zbůhdarma jezdil na koni sem a tam, až spadl do jakési hluboké propasti a zmizel.

Gotthnští pěvci o něm vypravují takovouto pověst: Když Artasēs umíral, došlo podle pohanských zvyklostí k hojnému vybíjení dobytka. Říkají, že se Artawazd urazil a řekl otci: „Když jsi odcházel, celou zemi sis vzal s sebou, komu mám v těchto troskách vládnout?“ Za to jej otec proklel, řka: „Až pojeděš na lov, na Azat směrem k Masisu, uchvátí tě khadžové a odnesou na Azatk k Masisu. Tam zůstaneš a světla neuzřeš.“

A stařeny o něm vyprávějí, že je uvězněn v jakési jeskyni a svázaný železnými řetězy. Dva psi okusují jeho okovy a on se snaží vyjít ven a učinit konec světu. Avšak, říkají, za zvuku kovářských kovadlin se jeho pouta zpevňují. Proto dodnes mnozí z kovářů první den po sobotě třikrát či čtyřikrát uhodí do kovadliny, aby, jak říkají, upevnili Artawazdova pouta. Avšak ve skutečnosti tomu bylo tak, jak jsme vyprávěli výše.

Avšak někteří také říkají, že když se narodil, došlo k neštěstí. Domnívají se, že ženy z Aždahakova¹⁹⁹ rodu jej začarovaly, a proto se jich Artasēs velice natrápil. O tom v pověsti vyprávějí pěvci takto: „Potomci rodu višapů ukradli malého Artawazda a na jeho místo položili déva.“

Tato zpráva se mi jeví oprávněnou, neboť už od svého narození byl šílený a tak také skončil.“²⁰⁰

Skutečnost, že víra v podobné démonické bytosti existovala i u sousedních Íránců, například víra v Aždahaka - Aži Daháka,²⁰¹ je důkazem intenzivního kulturního kontaktu obou zemí a svědčí o tom, že prvky objevující se již v původním íránském polytheismu si našly své místo i v zoroastrismu a infiltrovaly se do náboženských představ Arménů. Avšak hovořit o přijetí celého náboženského systému by bylo na tomto místě odvážné.

Nic nemění na tom ani slova arménského historika Mojžíše Chorenského, který napsal o sásánovském panovníkovi Ardaširovi I.:

¹⁹⁹ Mojžíš Chorenský v první knize své *Historie* píše: „Aždahak v našem jazyku znamená višap.“ Viz MOVSĚS CHORENACI: *Patmuthiwn Hajoc*, I, 30, s. 84.

²⁰⁰ *Ibid.*, II, 61, s. 191-192.

²⁰¹ OTAKAR KLIMA: *Zarathuštra*, s. 68.

„Ještě více podporoval uctívání v pohanských chrámech. Také přikázal udržovat vormizdovský oheň na oltáři v Bagawanu, aby neuhasl. Avšak ty sochy, které nechal vytvořit Vataršak v podobě svých předků spolu se sluncem a měsícem v Armaviru, odkud byly přeneseny do Bagaranu a pak do Artasatu, nechal Ardašír rozbít.“²⁰²

Z tohoto úryvku podle mého mínění nevyplývá, že Arménie byla v době panování Ardašíra (224-241) zoroastrovská. Bagawan byl centrem kultu boha Aramazda,²⁰³ kde Ardašír, který se snažil o nastolení dřívějšího pořádku v Arménii, jak píše Mojžiš Chorenský o několik řádek výše, nechal udržovat oheň ve svatyni nejvyššího boha, pro něj Ahury Mazdy, pro Armény Aramazda. Skutečnost, že nechal zničit aršakovské sochy svědčí spíše o nepřátelství mezi oběma rody než o ničení pohanských kultů a nastolení ortodoxního zoroastrismu.

Také zpráva zoroastrijského nejvyššího kněze Kartíra, dochovaná v jeho nápise na Ka'ba-i Zardušt, kterou J. Russell uvádí jako důkaz vyznávání zoroastrismu v předkřesťanské Arménii, nás nedokáže dostatečně přesvědčit o existenci tohoto náboženství na arménském území. Kartír vyjmenovává všechny ne-iránské země, které dobyl Šahpuhr I. a kde podle panovníkova příkazu zakládal svatyně ohně a zajišťoval pro ně kněze, mágy.²⁰⁴ Nikoli země, kde byl zoroastrismus praktikován.

²⁰² MOVSĚS CHORENACI: *Patmuthiwn Hajoc*, II, 77, s. 216.

²⁰³ JAMES R. RUSSELL: *Zoroastrianism in Armenia*, s. 49. BEÁTA ČIERNIKOVÁ: *V tieni hory Ararat: Náboženstvá predkresťanskej Arménie*, Bratislava 2005, s. 75.

²⁰⁴ „And by me also for the territory of non-Iran fires (the form used for Varahran fires!) and magimen, which were to be for the territory of non-Iran, wherever the horses and men of the King of Kings arrived, the city of Antioch and the country of Syria (Line 12) and what beyond Syria (is) on (down)ward, the city of Tarsus and the comtry of Cilicia and what beyond Cilicia is on (down)ward, the city of Caesarea and the country of Cappadocia and what beyond Cappadocia is on (down)ward until forward to Galatia, and the country of Armenia, and Georgia (Vrvcan, Iberia!), and Albania, and Balaskan until forward to the Alans' pass Shahpuhr, King of Kings, with horses and men of his own visited with (lit. "made") pillaging and firing and havoc - there also I by command of the King (Line 13) of Kings those magimen and fires (the form used for Varahrah fires!) which were to be for these countries put (lit. „made”) in order (=ordained - in partibus infidelium!). And I did not permit damage and pillaging to be made, and whatsoever pillaging by any person had been made, those (things) also by me were taken away, and by me again to their

Ani další historické události, které se odehrály již v době, kdy byla Arménie křesťanská, a které J. Russell považuje za indicie návratu Arménů k zoroastrismu, bychom spíše nazvali nikoli návratem, nýbrž konverzí jednotlivců k zoroastrismu s vidinou pomsty, zisku výsadního postavení či ekonomických výhod od perských panovníků. Tak nám alespoň přibližují raní arménští historikové příběh Meružana Arc'runiho,²⁰⁵ Varazvašana,²⁰⁶ či Vasaka Siwniho.²⁰⁷ Arménské prameny jsou samozřejmě zatíženy křesťanským světovým názorem svých autorů, avšak ti ani jednou nepoužili výraz *návrat* k zoroastrismu, vždy hovoří o zřeknutí se křesťanství a *přijetí* perského náboženství.

Jak nám ukázal J. Russell ve své monografii, Arméni v průběhu staletí přejali mnoho prvků z íránského náboženského systému, avšak zdá se, že tyto prvky nebyly nikdy propojeny a nikdy nedosáhly takové koherentní podoby, jakou měl zoroastrismus v Persii. Zoroastrismus, respektive zurvanismus doby sásánovské, byl Arménům zcela cizí. V Arménii až do roku 428 panovala královská dynastie Aršakovců, kteří byli spřízněni s parthským arsakovským rodem, vládnoucím v Perské říši před Sásánovci. Parthové byli známí svým otevřeným postojem vůči různým náboženstvím a období jejich vlády lze nazvat dobou náboženského synkretizmu, což zároveň znamenalo úpadek othodoxního zoroastrismu, započatého však již za vlády pozdních Achaimenovců.²⁰⁸ Arménské předkřesťanské náboženství podle příkladu parthských sousedů přijalo podobu synkretického polyteistického náboženství, v němž nalezneme elementy íránské, helénské, avšak i starší chetitské či churritské.²⁰⁹ Tento systém si Arméni udrželi až do počátku 4. století. Jazdgard II. se

own country they were left. Martin Sprengling: *Third century Iran: Sapor and Kartir*, Chicago, 1952, s. 51-52.

²⁰⁵ PHAWSTOS BUZANDACI: *Patmuthiwn Hajoc*, Venetik, 1933, V, 43, s.253 -258.

²⁰⁶ LAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thułth ar Vahan Mamikonean*, Tphlis, 1904, II, i, s. 39-42.

²⁰⁷ ELIŠE: *Vasn Vardana ew Hajoc paterazmin*, s. 138.

²⁰⁸ ROBERT C. ZAEHNER: *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 167.

²⁰⁹ Problematice arménské polytheismu, který není předmětem této práce, se věnovali například: Beáta Čierniková v práci *V tieni hory Ararat: Náboženstvá predkresťanskej Arménie*, Bratislava 2005; A. G. Perichanjan v knize *Chramovyje objedinenija Maloj Azii i Armenii*, Moskva 1959; G. D.

svou snahou obrátit Armény k zoroastrismu přišel příliš pozdě, předstihlo jej křesťanství.

.

.

III. KŘESŤANSTVÍ V ARMÉNII

1. Apoštolské období

Arménie je považována za první stát na světě, který přijal křesťanství jako státní náboženství. Tato pro arménské etnikum osudová událost je tradičně datována rokem 301. Země se tak na počátku 4. století dobrovolně zřekla perského kulturního dědictví a vydala se novým směrem, jenž hluboce ovlivnil následující proces formování národní identity. Ovšem podle arménské církevní tradice se křesťanství v Arménii objevilo již dříve. Evangelizační činnosti Řehoře Osvětitel²¹⁰ ve čtvrtém století předcházelo v prvním století působení Kristových žáků. Arménská církev podle tradice, kterou nelze zcela vyvrátit ani potvrdit, odvozuje svůj původ od působení apoštolů Tadeáše a Bartoloměje, čímž se zařadila mezi církve s apoštolskými kořeny a verifikovala tak svou nezávislost.²¹¹ Obhajobou své autokefality čelila snahám řecké církve, jež se pokoušela arménskou církevní obec připojit ke své jurisdikci.²¹² Opírala se o zmínky vztahující se k působení apoštolů v Arménii v dílech arménských autorů 5. století Phawstose Buzanda a Mojžíše Chorenského, nesoucích totožný název *Dějiny Arménie*, ale také u mladších arménských autorů. Když Phawstos ve svém díle hovoří o ustavení nového představeného arménské církve - katholika, nejednou konstatuje:

²¹⁰ Řehoř Osvětitel byl arménským věrozvěstem pocházejícím z významné linie Surenů parthského rodu Arsakovců, který na počátku 4. století christianisoval Arménii. Jeho působením se křesťanství stalo arménským státním náboženstvím.

²¹¹ MAĽAKHIA A. ORMANEAN: *Hajoc Ekelecín*, Kostandnupolis 1911, s. 23 (reprint Erevan 1993).

²¹² SIRARPIE DER NERSESSIAN: *Armenia and The Byzantine Empire*, Cambridge, Massachusetts 1947, s. 30.

„Usadili jej (v tomto případě Jusika) na trůn apoštola Tadeáše a na trůn jeho děda, velikého Řehoře.“²¹³

Prvním, kdo z uvedené dvojice apoštolů podle tradice v letech 35 – 43²¹⁴ vstoupil na území Arménie a byl umučen a pohřben v oblasti Artaz v jihovýchodní Arménii, byl Tadeáš, v Evangeliiích zvaný též Juda,²¹⁵ který však někdy splývá s jedním ze sedmdesáti, či sedmdesáti dvou Kristových učedníků.²¹⁶ Tato tradice se opírá především o dílo zmiňovaného Mojžíše Chorenského hovořícím o apoštolu Tadeášovi, který před tím, než odešel do Arménie, působil v Edesse, sídelním městě krále Abgara. Mojžíš bezpochyby vycházel ze syrské legendy *Učení Addaie*,²¹⁷ pocházející z počátku 4. století,²¹⁸ respektive z jejího arménského překladu, který hovoří o christianizaci syrské Edessy za vlády Abgara V., jenž stál v čele království Osroena.²¹⁹ Abgar poslal dopis Ježíši s prosbou o uzdravení a Kristus mu přislíbil, že

²¹³ PHAWSTOS BUZANDACI: *Patmuthiwn Hajoc*, III, xii, s. 40.

²¹⁴ MALAKHIA A. ORMANEAN: *Hajoc ekelecín*, s. 23; N. Adonc datuje Tadeášovo působení v Arménii léty 43 – 66. Viz NIKOLAJOS ADONC: *Hajastanə Hustinianosi darašrdžanum*, Erevan, 1987, s. 573.

²¹⁵ Srov. Mt 10, 3; 13, 55; Mk 6,3.

²¹⁶ Apoštol Tadeáš podle jiných podání působil v Mezopotámii, Persii, Arábii a Sýrii. Podle jedné z legend spolupracoval s Šimonem Horlivcem, s nímž společně slaví podle katolického kalendáře svátek (28. října). S ohledem na dataci jeho novozákonní epištoly, zemřel nejspíš po roce 66. Podle Eusebiovyh Církevních dějin byl Tadeáš umučen v Sýrii, v Bejrútu nebo Aradu, podle Ströbingera byl ubit palicí Peršany u města Suaniru kolem roku 70. Viz R. STRÖBINGER: *Hosté poslední večere – osudy dvanácti apoštolů*, Brno, 1997, s. 85. Eusebius upozorňuje na častou záměnu termínu učedník a apoštol, kdy je sedmdesát Kristových učedníků nejednou nazýváno apoštoly. Viz EUSEBIUS PAMPHILI, *Církevní dějiny*. Praha, 1988, s. 23.

²¹⁷ *Addai* (*Addeus*) je syrský tvar jména Tadeáš.

²¹⁸ DŽOVANNI GUAJTA: *1700 let vernosti. Istorija Armenii i ejo Cerkvi*, Moskva 2002, s. 51.

²¹⁹ Ve skutečnosti se prvním křesťanským králem Edessy stal jiný Abgar, nejspíš IX. (179 – 214), jehož čin legendista připsal Abgarovi V., současníkovi Krista. Je však pravděpodobné, že v tomto strategickém a kulturně vyspělém městě existovala církevní obec již za předchůdců Abgara IX. D. M. Lang však uvádí, že se jednalo o Abgara VIII. (176 – 213), který přijal křest po roce 201, Viz LANG D. M., *Armenia – Cradle of Civilization*, London 1970, s. 155. V. Vardanian tvrdí, že legenda vznikla za Abgara VII. (165 – 167). Viz VREŽ VARDANIAN, „Petuthjan ev Ekelecú haraberuthjunnerə Hayastanum khristoneuthjan taracman žamanakašrdžannerum (Mikhajel Čamčjani meknakerpi šurj)“, in: *Bazmavēp*, Vol. CLIX, N. 1 – 4, Venice 2001, s. 313.

mu pomůže po svém nanebevstoupení.²²⁰ Po této události apoštol Tomáš poslal učedníka Addaie, aby Abgara vyléčil. Ten krále opravdu uzdravil a také pokřtil. Tím začínají křesťanské dějiny Edessy. Addai nakonec zemřel jako mučedník, když se stal obětí pronásledování křesťanů za Abgarova syna Sirina.²²¹

Arménská verze této legendy v podání Mojžíše Chorenského připisuje Abgarovi arménský původ. Podle něj pocházel z panovnického rodu Artášesovců. Byl synem Aršama, jenž byl potomkem arménského krále Artášesa.²²² Mojžíš o Tadeášovi mimo jiné píše:

*„Avšak po nanebevstoupení našeho Spasitele apoštol Tomáš, jeden ze dvanácti, poslal do Edessy Tadeáše, jednoho ze sedmdesáti Kristových učedníků, aby vyléčil Abgara a hlásal Evangelium podle slova Kristova.“*²²³

Po čase vyslal Abgar Tadeáše do Arménie, zatímco v Edesse zůstal jeho nástupce Aggai, jehož jméno Mojžíš Chorenský změnil na Addaie.²²⁴

*„Apoštol Tadeáš určil za biskupa Edessy jednoho muže jménem Addai, který tkal hedvábí a šil mitry, a zanechal jej u krále. A sám s Abgarovým listem o Kristově radostné zvěsti, přišel k Abgarovu synovci Sanatrukovi, kterého Abgar určil za vládce nad naší zemí a vojskem“.*²²⁵

Syrská verze legendy o Tadeášovi zmínky o jeho putování do sousední Arménie a o jeho tamním mučednickém osudu neobsahuje. Ani Mojžíš Chorenský není příliš sdílný v charakteristice jeho působení na arménské půdě.²²⁶ Stručně se

²²⁰ Podobný příběh vypráví i Eusebius, viz EUSEBIUS PAMPHILI: *Církevní dějiny*, Praha 1988, s. 23.

²²¹ FARIDA D. MAMEDOVA: *Političeskaja istorija i istoričeskaja geografija Kavkazskoj Albanii: (III v. do n.e. - VIII v.n.e.)*, Baku, 1986, s. 222.

²²² MOVSĚS CHORENACI: *Patmuthiwn Hajoc*, II, xxvi, s. 142.

²²³ *Ibid.*, II, xxxiii, s. 151.

²²⁴ *The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnek')*, Překlad a komentář Nina G. Garsoïan, Cambridge, 1989, s. 411.

²²⁵ MOVSĚS CHORENACI, *Patmuthiwn Hajoc*, II, xxxiii, s. 152.

²²⁶ „Po Abgarovi bylo Arménské království rozděleno na dvě části, protože králem byl učiněn jeho syn Ananun, který panoval v Edesse, a syn jeho synovce, Sanatruk, který panoval v Arménii. O událostech,

k misionářské činnosti apoštola Tadeáše v Arménii ještě před Mojžíšem vyjadřuje Phawstos Buzand:

„Uplynulé události a dávné skutky ctnostných mužů a jejich protivníků, vše, co se přihodilo od kázání apoštola Tadeáše a jeho mučednické smrti do završení Řehořova učení a jeho věčného odpočinku a od dob apoštolova vraha, krále Sanatruka, do neochotného přijetí víry králem Trdatem a jeho věčného odpočinku, bylo napsáno jinými...“²²⁷

Dějepisec zjevně nechce opakovat to, co již bylo dostatečně popsáno staršími autory, o nichž však my nevíme nic bližšího. Přestože se nám výpovědi Phawstosem zmiňovaných autorů nedochovaly, můžeme alespoň ve zlomcích rekonstruovat Tadeášovo působení v Artazu díky mladším arménským pramenům.²²⁸ Apoštol na své misijní cestě přišel do města Šawaršan v jihovýchodní Arménii, kde sídlil král Sanatruk a začal mezi obyvateli hlásat Evangelium. Mezi mnohými, kteří mu uvěřili, byla i králova dcera Sanducht. Sanatruk její vstřícný postoj k cizímu učení rozlítl. Prikázal zabít všechny, kdo uvěřili, a dceru nechal uvěznit. Mezi nimi byl i Tadeáš, který však byl zázračně osvobozen. Král se snažil dceru přesvědčit, aby se zřekla křesťanství, ale marně. Rozzuřen, nechal zabít dalších dvě stě křesťanů. Nakonec byla Sanducht odsouzena k smrti a i přes několik zázračných intervencí popravena. Několik dní nato byl zatknut také Tadeáš. Měl být rozsápán divou zvěří, ta mu však neublížila. Poté jej vhodili do rozpálené pece, ale ani v té nezemřel. Nakonec byl popraven mečem, přestože vzkřísil mrtvého katova bratra, kterého předtím omylem zabili místo něj.

Druhým věrozvěstem, o jehož působení v Arménii se opírá místní církevní tradice a o němž víme, že byl jistě jedním z dvanácti Kristových apoštolů, je

k nimž v jejich časech došlo, jako byl příchod apoštola Tadeáše do Arménie, obrácení Sanatruka a o knížatech, která se ze strachu zřekla víry a také o tom, co se přihodilo apoštolovi a těm, co byli s ním v kraji Šawaršan, který se dnes nazývá Artaz,...., již dříve psali jiní.“ Ibid., II, xxxiv, s. 157.

²²⁷ PHAWSTOS BUZANDACI: III, i, s. 17.

²²⁸ Tyto prameny byly publikovány v osmém díle knižní řady *Sopherkh Hajkakankh, havahac'oj manr matenagrutheanc nachneac*, Venetik, 1853. Viz MAŁAKHIA A. ORMANEAN: *Azgapatum*, s. 13-14.

Bartoloměj. O jeho životě máme jen málo informací, které pocházejí převážně z Nového Zákona.²²⁹ Podle katolické tradice Bartoloměj odjel na východ christianizovat Indii.²³⁰ Odtud se vrátil a působil v Mezopotámii, Persii, Egyptě, Frýgii, na pobřeží Černého moře a v Arménii, kde byl nakonec usmrčen.²³¹ V Arménii uzdravil dceru krále Polymia, který se v reakci na to nechal od něj pokřtít. Tím se apoštol ocitl v nemilosti králova bratra Astyaga, pošťvaného místními pohanskými kněžími. Bartoloměje zajali a odsoudili k smrti – zaživa jej stáhli z kůže a poté ukřižovali hlavou dolů.²³² Byl umučen na místě zvaném Albanopolis.

Podle arménské církevní tradice přišel Bartoloměj na území Arménie někdy v letech 44 – 60.²³³ Apoštol začal se svou misionářskou činností v jihovýchodním Gołthnu.²³⁴ Podobně jako Tadeáš, byl také on, poté, co pokřtil královu sestru Oguhi, umučen. Stalo se tak opět na příkaz krále Sanatruka na jihovýchodě Arménie v Albakhu, v kraji Vaspurakan.²³⁵ Prvním autorem, který ve svém díle popisuje Bartolomějovo působení na arménském území, konkrétně v oblasti Siwunikh, byl Sthepanos ze Siwnikhu, žijící na přelomu sedmého a osmého století.²³⁶ Mladší arménský historik, jenž působil v Siwnikhu jako arcibiskup Stephanos Orbělean (1250-1304) o evangelizaci této oblasti píše:

²²⁹ Srov. Mt 10, 3, Mk 3, 18, L 6, 14, Sk 1,13. V Janově Evangeliu je ztotožňován s Nathanaelem, srov. J 1, 45–51; 21, 2.

²³⁰ EUSEBIUS PAMPHILI: *Církevní dějiny*, s. 93.

²³¹ R. STRÖBINGER, *Hosté poslední večeře – osudy dvanácti apoštolů.*, s. 95; V. SCHAUER, H. M. SCHINDLER: *Rok se svatými*, Kostelní Vydří, 1997, s. 440.

²³² Podle jiné tradice byl sťat. Viz R. STRÖBINGER, *ibid.*, s. 96.

²³³ MAŁAKHIA A. ORMANIAN: *Hajoc Ekełecin*, s. 23, N. Adonc zmiňuje období v letech 60 – 80. Viz NIKOLAJOS ADONC: *Hajastanə Hustinianosi darašrdžanum*, s. 577.

²³⁴ Gołthn - oblast v Arménii, která se v 1. století nacházela na hranici krajů Vaspurakan a Siwnikh. V současnosti se jedná o oblast u města Agulis v ázerbájdžánském Nachičevanu.

²³⁵ GUAJTA, *1700 let vernosti. Istorija Armenii i ejo Cerkvi*, s. 53. Podle Garagašean zabil Bartoloměje i Tadeáše bratr gruzínského krále Pharasmana Mihrdat, který ve třicátých letech 1. století za pomoci Říma panoval v Arménii, viz A. M. GARAGAŠEAN: *Khnnakan patmuthiwn hajoc*, Thiflis, 1895, III, s. 198.

²³⁶ JAMES R. RUSSELL: „Bad Day at Burzēn Mihr: Notes on an Armenian Legend of St. Bartholomew“, in: *Bazmavēp*, 1-4/1986, s. 255. Stephanos ze Siwniku (arm. Stephanos Siwneci) byl arménský učenec a překladatel děl řeckých církevní autorů. Viz ROBERT W. THOMSON: *A Bibliography of Classical Armenina Literature to 1500 AD*, s. 201.

„Považoval jsem za důležité a velice potřebné poukázat na to, že dříve než se Arméni stali věřícími, přijali pokorně svaté Evangelium z rukou svatého apoštola Bartoloměje. Když se Bartoloměj vracel z Persie, procházel i se svými žáky Atropatenou. Přešel přes řeku Erasch a vstoupil na hranice Sisakanu.²³⁷ Počal kázat ve vesnici Ordvat v oblasti Arevikh a v domě Baň v Gotthnu. Ti, kdo přijali zvěst Evangelia, byli osvíceni křtem rukou svatého apoštola Bartoloměje. Svatý Bartoloměj postavil v Gotthnu na západním okraji jedné skály, kde se nacházelo odpočívadlo, kostel a nazvali jej Tearnndařadž - Bůh s tebou.“²³⁸

Dalším autorem, který se, i když velice spoře, zmiňuje o Bartolomějovi, je nám známý Mojžíš Chorenský:

„Avšak též Bartoloměj dostal v úděl Armény a byl umučen v městě Arebanos.“²³⁹

Zmínky o tom, že na území Arménie působili přímí Kristoví žáci, se objevují v arménských pramenech od pátého století. Je však možné, že byly o ně doplňovány později, a to od století šestého. Například arménská verze Agathangelových *Dějin Arménů* podobné zprávy neobsahuje a za prvního misionáře Arménů považuje autor Řehoře Osvětitel. Avšak v jejích mladší syrské verzi odkazy k učedníku Tadeášovi a jeho působení na arménském území již nalezneme.²⁴⁰ Jako jediný z autorů pátého století hovoří o Tadeášovi Phawstose Buzand, z jehož díla také čerpal Mojžíš Chorenský. O Bartoloměji nemáme u nejstarších historiků, pokud nepokládáme Mojžíše Chorenského za autora pátého století,²⁴¹ zmínky žádné. Ty pocházejí až z století osmého. Přestože je arménská apoštolská tradice jen těžce doložitelná, neboť s jistotou nelze zavrhnout její účelovou propagaci pro zaručení autokefality, je pro církve v Arménii jedním ze základních pilířů vlastní identity.

²³⁷ Siwnikh byl také nazýván Sisakan.

²³⁸ STEPHANNOS ORBĚLEAN ARKHEPISKOPOS SIWNAC: *Patmuthiwn nahangin Sisakan*, Thiflis 1911, VI, s. 21.

²³⁹ MOVSĚS CHORENACI: *Patmuthiwn Hajoc*, II, xxxiv, s.158.

²⁴⁰ ROBERT W. THOMSON: „Agathangelos“, in: *Studies in Classical Armenian Literature*, ed. John A. C. Greppin, Delmar, New York 1994, s. 20.

²⁴¹ Viz pozn. 29.

Cesta, kterou se v Arménii ubíraly osudy křesťanství v poapoštolských časech, je bohužel poněkud skrytá. Phawstos Buzand a Mojžíš Chorenský se v souvislosti s předřehořovskou křesťanskou tradicí sice zmiňují, že „o ní již dříve psali jiní“, a tedy bychom mohli předpokládat existenci textů, blíže charakterizujících události v období prvního až třetího století, avšak podobné písemné doklady se nedochovaly. Přesto je velice pravděpodobné, že církevní obce na arménském území existovaly již před čtvrtým stoletím. V řeckých pramenech se objevují zmínky o arménském biskupu Mehružanovi, který udržoval korespondenci s alexandrijským biskupem Dionisiem (248-265).²⁴² Mojžíš Chorenský zase hovoří o syrském mysliteli Bardesanovi,²⁴³ jenž navštívil Arménii s úmyslem najít si žáky mezi tamním obyvatelstvem:

„Tyto věci nám vypráví Bardac'an, který byl z Eddesy. Neboť byl dějepiscem za dnů posledního Antonína²⁴⁴. Dříve následoval Valentinovu herezi, proti které se později postavil a pohanil ji. Avšak nedošel k pravdě. Jen co se od ní oddělil, vytvořil si svou vlastní sektu. V Dějinách nelhal a jeho slova byla mocná. Dokonce se odvážil napsat list Antoninovi. Mnoho napsal proti sektě Markionově, víře v osud a uctívání model v naší zemi.

Přišel do našich končin, aby vyučoval divé pohany. Když jej nepřijali, odešel do pevnosti Ani, kde si pročetl chrámové dějiny i skutky králů. Sám pak připojil události své doby a přeložil vše do syrského jazyka a z něj do řeckého. Vypravuje v nich o uctívání v pohanských chrámech, o tom, jak poslední arménský král Tigran ctil hrob svého bratra, hlavního kněze Mažana v Bagawanu, v gava'ru Bagrewand natolik, že nad ním nechal postavit oltář, aby všichni, kdo budou procházet, zakusili z tamních obětí a byli přijati jako hosté k přenocování. Později na tom místě Vatarš ustanovil na počátku nového roku, na začátku Navasardu lidový svátek.

My jsme jeho z jeho Dějiny čerpali od doby kralování Artawazda do Chosrovova vztyčení sochy.“²⁴⁵

²⁴² EUSEBIUS: *The Ecclesiastical History*, London, Cambridge, 1942, VI, LXVI, 2, s. 129.

²⁴³ Bardesanes (154-222) byl syrský gnostik a filosof, který žil na dvoře edesského krále Abgara IX.

²⁴⁴ Pravděpodobně císař Commodus (vládl 177 -192) , který užíval jména Lucius či Marcus Aurelius Commodus Antoninus.

²⁴⁵ MOVSĚS CHORENACI: *Patmuthiwn Hajoc*, II, lxvi, s. 201.

Z Mojžíšových slov je zřejmé, že arménské obyvatelstvo bylo na počátku třetího století ve styku s křesťanstvím, které k nim přicházelo ze Sýrie. Pro Mojžíše Chorenského bylo Bardesanovo historické dílo důležitým pramenem pro jeho vlastní práci a je zřejmé, že tento pramen byl jediným, který mapoval dějiny Arménie ve 2. století. Bohužel se nedochovala ani jedna z jazykových mutací, o nichž arménský historik hovořil.

Skutečnost, že v Arménii existovaly křesťanské komunity ještě před působením Řehoře Osvětitelce, můžeme doložit i slovy Agathangela, který během líčení mučednické smrti římské křesťanky Hřipsimě nedaleko sídelního města Artasatu, konstatuje:

„A byli i jiní svatí, muži a ženy, kteří přišli s nimi (pronásledovateli). Bylo jich více než sedmdesát. V tu chvíli tam dorazili někteří z nich a chtěli posbírat a pohřbít části jejího těla, avšak byli pobiti mečem. Byli počtu třiceti dvou. Říkali toto: ‚Zamilovali jsme si Tě Pane, neboť nasloucháš hlasu našich modliteb. Sklonil jsi svůj dobrotný sluch a my k tobě obracíme své hlasy....‘“²⁴⁶

Patrně se jednalo o křesťany přímo z Artasatu. V Artasatu a dalších významných obchodních městech, jako byl například Tigranakert, žila početná židovská komunita, která začala přijímat jí kulturně blízké křesťanství nejdříve.²⁴⁷

Arménská církevní tradice se snaží doložit existenci křesťanské komunity na vlastním území od apoštolů až do doby působení Řehoře Osvětitelce. Uváděná jsou jména osmi patriarchů, jimiž jsou Zakharia (68-72), Zemendos ((72-76), Atrnersēh (77-92), Mušē (93-123), Šahēn (124-150), Šawarš (151-171), Lewondios (172-190) a již zmiňovaný Mehružan (240-270). Tito patriarchové se po smrti apoštolů Tadeáše a Bartoloměje postupně stávali hlavami církevní obce v oblasti Artaz, v místě, kde byl umučen apoštol Tadeáš. Nad jeho hrobem byl vystavěn chrám. V církevních dějinách

²⁴⁶ AGATHANGELOS: *Patmuthiwn Hajoc*, Thiflis, 1914, 199-200. s. 106-107.

²⁴⁷ Přestože se zmínky o židovských komunitách v arménských městech objevují u Mojžíše Chorenského a Phawstose Buzanda, Ter-Martirosov má o jejich existenci pochybnosti. Podle něj Phawstos užívá výrazu *židé* synonymně pro obyvatele arménských měst. Viz FELIX TER-MARTIROSOV: „Preddverie christianstva v Armenii“, in: *Hajastanə ev khristonja arevelkhə*, Jerevan, 2000, s. 64.

je Artaz uváděn jako sídlo arménských patriarchů až do doby, kdy Řehoř Osvětitel založil nové sídlo ve městě Vaľaršapat.²⁴⁸

2. Konverze Arménů ke křesťanství podle Agathangela - řecká misijní vlna

Hlavními aktéry celonárodní konverze Arménů ke křesťanství, alespoň jak nám ji popisuje ve své legendě arménský autor Agathangelos,²⁴⁹ byli král Trdat (řecky Tiridates) IV. (298/299-330)²⁵⁰ a syn aršakovského knížete Anaka,²⁵¹ Řehoř. Cesta, která vedla k celonárodnímu přijetí křesťanství, však nebyla ani pro jednoho z nich přímočará. Osudy obou jsou v Agathangelově legendě již od dětství propojeny jedním ze stěžejních motivů celého díla – vraždou arménského krále Chosrova, od níž se odvíjejí další události. Trdat IV. usedl na arménský trůn s pomocí římského

²⁴⁸ MAŁAKHIA A. ORMANEAN: *Azgaptum*, s. 31-68. Autor vychází ze záznamů mistra Jana Maľartheciho (arm. „*Maľartheci Jovhannēs vardapeti hišatakaran*“) pocházejících z roku 649.

²⁴⁹ Arménský legendista Agathangelos je autorem *Dějín Arménů*, v nichž podrobně popisuje konverzi Arménů ke křesťanství na počátku 4. století. I když sám sebe nazývá očitým svědkem událostí, které zaznamenal, ve skutečnosti je sepsal až v 5. století. Jeho dílo se zachovalo v několika jazykových mutacích. Viz ROBERT W. THOMSON: „Agathangelos“, in: *Studies in Classical Armenian Literature*, s. 15-26.

²⁵⁰ Trdat IV. bývá také označován jako Trdat III. Nesrovnalosti v genealogii arménských panovníků jsou způsobeny nedostatkem dokladů potřebných pro rekonstrukci dějin Arménie v prvním a druhém století. Vycházím z genealogie panovníků obecně přijímané v západní odborné literatuře, vytvořené C. Toumanoffem. Ten předpokládá, že roku 280 nastoupil s podporou Římské říše na arménský trůn Chosrov II., syn Trdata II. Chosrov II. byl roku 287 zavražděn svými bratry a jeho syn Trdat uprchl do Římské říše. Novým arménským králem se stal jeden z bratrovrahů, Trdat III. Roku 298 se vrátil syn Chosrova II., který se s Diokleciánovou podporou usedl na trůn jako Trdat IV. Viz CYRIL TOUMANOFF: „The Third Century Armenian Arsacids. A Chronological and Genealogical Commentary“, in: *Revue des études arméniennes*, 6, 1969, s., s. 256.

²⁵¹ Anak byl parthský kníže, který pocházel z větve Surenů rodu Arsakovců. Byl spřízněn s arsakovským rodem, vládnoucím v Parthské říši do roku 224.

císaře Diokleciána (284-305) v roce 298. Bylo to poté, co císař zvítězil nad šáhem Narséem a uzavřel v Nisibidě s Peršany mírovou smlouvu. Trdat do té doby pobýval v Kappadokii, kde působil v římské armádě. Agathangelos jej líčí jako silného a zdatného bojovníka:

„Císař povstal a pověděl knížatům o všem, co žádal gótský král. Tehdy se k němu obrátil Likianos,²⁵² řka: ‚Necht’ se srdce mého pána pranic nestrachuje, neboť před tvými dveřmi stojí muž, který tvou záležitost urovná. Jmenuje se Trdat a je z rodu arménských králů.‘ Vstal a pověděl mu o jeho večerním smělém činu. Pak dal rozkaz, aby Trdata přivedli, a králi všechno popořadě vypravoval. Tehdy určili čas zápasu, při němž se oba vládci (císař a gótský král) měli setkat ve vzájemném souboji, na následující jitro.

Nazítří za úsvitu přikázal císař odít Trdata do purpurového roucha, ozdobil jej císařskými skvosty a ověnil královskými symboly, aby nikdo nic nepoznal. Nechal rozhlásit, že je to on sám. Trdat sebral početný oddíl vojáků a za hlasu polnic je rychle vedl kupředu, dokud nenarazili na nepřítele. Nepravý císař a král se postavili proti sobě. Bičem ostře pobídl své koně, již se v mžiku přiblížili k sobě na dosah. Tehdy nepravý císař porazil krále. Spoutal jej a předvedl před císaře.

Císař Trdata slavnostně vyznamenal a věnoval mu převeliké dary. Vložil mu na hlavu královskou korunu a purpurovým rouchem jej povýšil. Ozdobil jej císařskými klenoty, svěřil mu početné vojsko a poslal jej do jeho arménské země.²⁵³

Trdat byl do Kappadokie odvezen po násilné smrti svého otce, krále Chosrova, aby byl uchráněn před případným pokračováním násilí ze strany perského panovníka v průběhu řešení nástupnické otázky v arménském království. Byl tedy již jako malý chlapec vychováván na území Římské říše, kde také započal se slibnou kariérou v armádě. Můžeme proto předpokládat, že na něj měl život v řeckém kulturním prostředí výrazný vliv, který se zákonitě projevil i poté, co se mu díky příznivému postavení Římské říše v mezinárodní politice podařilo získat arménskou korunu. Agahtangelos sice hovoří o tom, že si byl Trdat vědom svých parthských kořenů,²⁵⁴ avšak Trdatova prořímská orientace byla po celou dobu jeho vlády zřejmá

²⁵² Nejspíš Licianus, jeden z pozdějších spolucísařů (308–324).

²⁵³ AGATHANGELOS: *Patmuthiwn Hajoc*, Thiflis, 1914, 44-46, s. 33-34.

²⁵⁴ *Ibid.*, 203, s. 108.

a vzhledem k pozdější ambivalentní politice některých arménských králů překvapivě stálá.²⁵⁵

Řehoř (arm. Grigor), který získal za svou misionářskou činnost přízvisko Osvětitel (arm. Lusavorič), byl podle legendy podobně jako Trdat vychováván na území Římské říše. Byl totiž jako syn parthského knížete z rodu Aršakovců, Anaka, vraha arménského krále Chosrova, jediný zachráněn před krevní mstou, vyvolanou bratrovražedným činem svého otce, a odvezen do Kaisareie:

„Trdat vyrůstal a učil se u jakéhosi velmože jménem Likianos. A syn Parthewův, který unikl do řecké země, byl vychován a vzdělání získal v kappadokijském městě Kaisarei. Pěstouni jej vychovávali v bázni Kristově a vzdělávali v ustanoveních křesťanského učení. Písmo Boží přijal za vlastní a poznal bázeň Boží. Jeho jméno bylo Řehoř. Když se dověděl od vychovatelů o činech svého otce, vstal a vydal se k Trdatovi, aby mu dobrovolně sloužil. Zatajil, kdo je, od koho a odkud je, jak se dostal až sem a proč přišel, i svůj původ zatajil a vše, co s ním bylo spojeno. Vstoupil do jeho služeb a věrně mu sloužil.“²⁵⁶

Řehoř byl tedy podle legendy na rozdíl od Trdata vychováván jako křesťan. Přestože byl svým společenským postavením téměř roven arménskému princovi, přece si jako pokání za otcův skutek vybral službu u Trdata, aniž by budoucímu arménskému králi vyjevil svou pravou identitu. Ke křesťanství se však hlásil dál, přestože nejednou nesl následky za to, že odmítl uctívat pohanská božstva.

Potom, co Trdat díky Diokleciánově intervenci získal trůn svého otce Chosrova II.,²⁵⁷ vedl si v náboženské politice vůči křesťanům obdobně nepřátelsky jako císař. Alespoň tak nám jej měl v úmyslu představit Agathangelos v jednom z Trdatových královských výnosů, který vydal po té, co odsoudil Řehoře k

²⁵⁵ Typickým tvůrcem dvojaké politiky byl podle historika Phawstose Buzanda jeden z jeho potomků, král Aršak (350-367), který pro své nevyhraněné a rozkolísané vztahy s Římskou a Perskou říší nakonec ztratil svůj trůn, zrak a nakonec i život. Viz PHAWSTOS BUZANDACI: *Patmuthiwn Hajoc*, IV, xx, s.138-143.

²⁵⁶ AGATHANGELOS: *Patmuthiwn Hajoc*, 37, s. 30.

²⁵⁷ Agathangelos ve svých dějinách z krále Chosrova II. (279/80-287), Trdatova otce, udělal současníka sásánovského panovníka Ardašíra (224-240/1).

doživotnímu žaláři za jeho hanobení arménských božstev a odhodlané odmítnutí poklonit se bohyni Anahit.²⁵⁸

„Trdat, král Velké Arménie, zdraví kraje, země, nacharary,²⁵⁹ vojsko, poddané a všechny ostatní. Buďte při plném zdraví, neboť i já sám jsem zdrav.

Vy sami víte, že již od počátku, od dob našich předků, nám naši bohové dopřávali mnohá vítězství a mír. Přemáhali jsme všechny národy a podmaňovali si je. Avšak když jsme bohy nedokázali velebením oblažit a jejich přání naplnit, s hněvem nás odmítli a odejmuli nám veliké panství. Všimněte si proto zvláště křesťanské sekty. Jestliže se někdo z jejich stoupenců třeba jen jedinkrát z tisíce případů nezúčastní oslav bohů, neprodleně to oznamte. Za jeho dopadení budete odměněni královskými dary a poctami. Pokud snad někdo zatají či ukryje někoho takového, a přijde se na to, čeká jej trest smrti. Bude popraven na nádvoří královského sídla a jeho dům propadne království.

Neušetřil jsem ani svého věrného a milovaného Řehoře, jehož jsem pro jeho skutky trýznil ukrutnými a nelítostnými mukami a pak jsem jej poručil svrhnout do nepřístupné hluboké jámy, aby se v okamžiku stal potravou hadů. I vy se děste smrti, poněvadž z lásky k bohům a z bázně před nimi jsem nevzal na vědomí jeho veliké zásluhy. Avšak budete-li žít pod záštitou bohů, naleznete u mě milost. Buďte při plném zdraví, neboť i já sám jsem zdrav.“²⁶⁰

Z Agathangelova líčení osudů křesťanů v Arménii je zřejmé, že Trdatova protikřesťanská politika jasně kopírovala náboženskou politiku římských císařů. Vidíme to jednak v Trdatových ediktech, a jednak ve vyprávění o pronásledování křesťanských panen v čele s Gajanē a Hřipsimē,²⁶¹ které uprchly před císařem

²⁵⁸ Anahit byla v arménské polytheistickém panteonu nejvyšší bohyní. Byla považována za dceru nejvyššího boha Aramazda, velkou léčitelku, bohyni plodnosti, moudrosti a vody.

²⁵⁹ Zástupci arménské nobility, stojící v čele jednotlivých rodů a spravující jejich statky.

²⁶⁰ AGATHANGELOS: *Patmuthiwn Hajoc*, 134-136, s. 76-77.

²⁶¹ Gajanē a Hřipsimē byly podle Agathangela křesťanské panny které utekly do Arménie před Diokleciánem. Císař se totiž chtěl s krásnou Hřipsimē oženit, ale ta jej odmítla. Aby se ona i její družky zachránily úřed Diokleciánovým hněvu, utekly do arménského sídelního města Artasatu. Dioklecián však dopisem Trdata na Hřipsimē upozornil. Trdat ji našel a nabídl jí sňatek. Hřipsimē odmítla však i jeho. Krále její odmítnutí rozezlo, proto nechal ji, Gajanē, která byla hlavní rádkyně Hřipsimē, i jejich ostatní družky umučit. Viz AGATHANGELOS: *Patmuthiwn Hajoc*, 137-190, s. 77-107.

Diokleciánem do Arménie, kde je Trdat nechal popravit. Jejich mučednická smrt však přinesla arménskému králi Boží trest, Trdat i obyvatelé sídelního města Artasatu byli postiženi šílenstvím. Agathangelos připodobňuje chování pomateného Trdata k chování divokého kance:

„Začal zuřit a sám sebe pojídat. Podobně jako babylonský král Nabúkadnesar ztratil lidskou přirozenost a podoben divokým prasatům odešel přebývat mezi ně.“²⁶²

Trdatova přeměna v divokého kance nese kromě biblický prvků také stopy íránského epického vlivu, neboť kanec (arm. *varaz*) byl nejběžnějším zobrazením perského Verethraghny, tj. arménského Vahagna, který byl božským ochráncem zatím ještě pohanského aršakovského krále.²⁶³

Zdalo se, že lék na Trdatovu nemoc nebude nalezen, avšak Agathangelos do děje zapojuje novou ženskou postavu královského původu, která je v mírných modifikacích představována i u jiných arménských historiků a hraje roli průkopnice a prostřednice v procesu christianizace země.²⁶⁴ V tomto případě se jedná o královu sestru:

„Králova sestra jménem Chosroviducht měla tehdy zjevení od Boha. Přišla a všem lidem o něm vyprávěla: ‚Této noci jsem měla zjevení. Jakýsi člověk podoben světlu přišel a řekl mi, že z ran, jež nás postihly, nebudeme vyléčeni, dokud nevyšleme někoho do města Artasatu, aby přivedl uvězněného Řehoře. Až přijde, dá vám lék, který vyléčí vaše bolesti.‘

Když to lidé uslyšeli, počali se jejím slovům smát. Promluvili k ní, řka: ‚Ty už jsi také pomatená a posedlá dévem. Jak by se mohlo stát, že je, jak ty říkáš, živý, když jej před

²⁶² *Ibid.*, 212, s. 112. O Trdatově přeměně v kance hovoří Agathangelos i na jiném místě, viz *ibid.*, 727, s. 371

²⁶³ NINA G. GARSOÏAN: „The Two Voices of Armenian Medieval Historiography: The Iranian Index“, in: *Studia Iranica*, 25, Paris, 1996, s. 12. (reprint in: *Church and Culture in Early Medieval Armenia*, Aldershot, 1999 XI). Viz také JAMES R. RUSSELL: *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard University, Cambridge, 1987, s. 126.

²⁶⁴ S ženskými křesťanskými hrdinkami z panovnických rodů, jimiž byla sestra a dcera krále Sanatruka, Sanducht a Oguhi, a jejichž vorem byla Pana Marie prostřednice, se setkáváme i v legendách o christianizaci Arménie apoštoly Tadeášem a Bartolomějem.

patnácti lety vhodili do strašlivé, hluboké jámy? Kampak se asi poděly jeho kosti? Vždyť v den, kdy jej do ní vhodili, již pouhým pohledem na hady v okamžiku zemřel.

Stejně zjevení se ukázalo ženě ještě pětkrát a s hrozbami jí varovalo, že jestliže jej znovu nepřevypráví, bude převelice trpět a rány, které postihly krále a lid, se znásobí v mnohá utrpení a smrt. Tehdy Chosroviducht šla a s velkou bázní opatrně vypověděla andělova slova.

I rychle vyslali váženého nacharara jménem Ota, aby šel do města Artášatu a Řehoře vysvobodil z hlubokého vězení v jámě. Když Ota dorazil do Artášatu, obyvatelé města mu přišli naproti, aby se jej otázali, proč přišel. Řekl jim: „Přišel jsem, abych odvedl uvězněného Řehoře.“ Oni v údivu odpověděli: „Kdopak ví, zda je ještě naživu. Vždyť je tomu již mnoho let, co jej tam vhodili.“ Ota převyprávěl vše o zjevení a vše, co se přihodilo.

Přišli a přinesli dlouhé silné provazy, svázali je k sobě a shodili dolů. Nacharar Ota zvolal silným hlasem: „Řehoři, ať jsi, kde jsi, vyjdi ven, neboť tvůj pán Bůh, jemuž ses klaněl, přikázal, abychom tě vytáhli.“ On se okamžitě postavil, zacloumal provazem a pevně se chytil.

Když to uviděli, vytáhli jej nahoru a spatřili, že jeho tělo ztmavlo a bylo černé jako uhl. Přinesli mu skutečný oděv, oblékli jej a se smíchem odvedli z Artášatu do města Vataršapatu. V tu dobu krále postihly hrozné bolesti, vystoupil ze stáda prasat a posedlý dévem šel Řehořovi k velkému pohoršení zcela nahý naproti. Nachararové je mezitím očekávali před městem.

Když zdaleky spatřili Otu s Řehořem, a mnoho jiných lidí, kteří s nimi přicházeli z města Artášatu, šli kupředu, nepřičetně sami sebe pojídající, a posedlí dévem běsnili před Řehořem.

Řehoř okamžitě poklekl, pomodlil se a oni (posedlí dévem) přišli k vědomí. Pak přikázal, aby je oblékli do šatů a přikryli jejich ohanbí. Král i nachararové se přiblížili k Řehořovi, chytali jej za nohy a říkali: „Prosíme tě, odpusť nám naše zločiny, které jsme na tobě spáchali.“

Řehoř k nim přistoupil, pozvedl je ze země a řekl: „Já jsem člověk jako vy a mám i stejné tělo. Vy musíte poznat vašeho Stvořitele, který učinil nebe a zemi, slunce, měsíc a hvězdy, moře a souš a který vás může uzdravit.

.....

Když se naplnil čas, který jim (králi a ostatním pohanským obyvatelům Artášatu) byl určený k vykonání půstu, blažený Řehoř vzal vojsko a krále, jeho ženu Ašchen, váženou pannu Chosroviducht, všechny velmože a každého z armády a ráno, jakmile se rozednilo, přivedl je na břeh řeky Eufrat a tam je všechny pokřtil ve jménu Otce, Syna i Ducha.

*Když všichni lidé a král sestupovali k vodám řeky Eufrat, aby v nich byli pokřtěni, ukázal se nádherný Boží výjev: vody řeky se zastavily a proudily zpět. Objevilo se převeliké světlo v podobě světelného sloupu, který se zastavil na hladině vody, a na něm bylo znamení Pánova kříže. Světlo oslnivě zářilo, až předčilo a zastínilo sluneční paprsky. Olej, kterým Řehoř pomazával lid, vytvořil na řece kruh a obtočil se kolem nich. Všichni v údivu pozvedali hlasy k oslavě Boha.*²⁶⁵

Těmito výjevy líčí legendista přijetí křesťanství, k němuž došlo na arménském území podle tradice roku 301.²⁶⁶ Arménie byla první zemí, kde se křesťanství stalo státním náboženstvím.²⁶⁷ Je však velice pravděpodobné, že ke konverzi Arménů došlo vzhledem k závislosti arménské politiky na římské až o několik let později.²⁶⁸ Nejčastěji se uvádí rok 314, tedy až po té, co roku 311 vyšel toleranční edikt císaře Galeria, respektive poté, co byl v roce 313 podepsán edikt milánský, kterým bylo křesťanství tolerováno na celém území Římské říše. Král Trdat by se nejspíš neodhodlal uskutečnit krok odporující císařské náboženské politice, za který by se – vzhledem k pronásledování křesťanů v římské říši – přijetí křesťanství arménským panovníkem již v roce 301 zcela jistě považovat dalo. V Eusebiovy *Církevních dějinách* se dočteme o pronásledování křesťanských Arménů císařem Maximinem Daiou (310-313).²⁶⁹ Maximinus je stíhal v roce 311, nejspíše však s pomocí arménského krále a nikoliv proti jeho vůli, což představuje

²⁶⁵ AGATHANGELOS: *Patmuthiwn Hajoc*, 214-222, 832-833, s. 113-116, 420-421.

²⁶⁶ MAŁAKHIA A. ORMANEAN, *Azgaptum*, I, s. 82.

²⁶⁷ V Římské říši došlo k uznání rovnoprávnosti křesťanského vyznání s pohanskými kulty tzv. ediktem milánským v roce 313, jehož signatáři byli císař Konstantin a císař Licinius. Státním náboženstvím se křesťanství stalo až v době panování císaře Theodosia I. (379 – 395), viz KOL., *Dějiny Byzance*, Praha, 1992, s. 46.

²⁶⁸ P. ANANIAN: „La Data e le Circonstanze della Consecrazione di S. Gregorio Illuminatore“, in: *Le Muséon*, 1961, s. 43-71, 317-360). Viz též JEAN-PIERRE MAHÉ: „Die Bekehrung Transkaukasiens: eine Historiographie mit doppeltem Boden“, in: *Die Christianisierung des Kaukasus*, Wien 2002, s.107-124; HAKOB MANANDYAN: *Erker B.*, Jerevan 1978, s. 131. Existuje však i názor, že Arménie přijala křesťanství již v roce 294, viz BRIAN MACDERMOT: „The Conversion of Armenia in 294 A.D. A review of the evidence in the light of the Sassanian Inscriptions, in: *Revue des études arméniennes* 7, 1970, s. 281-359, nebo dokonce již v 80 letech 3. století, viz ERVAND V. TĚR-MINASEAN: *Hajoc ekelecujaraberuthiwnnr̥ asorwoj ekelecineri het*, S. Ědžmias'in, 1908, s. 20.

²⁶⁹ EUSEBIUS: *The Ecclesiastical History*, IX, VIII, 2, s. 351.

argument ve prospěch teorie o pozdější konverzi, než ta, která nám je předkládána arménskou církevní tradicí.²⁷⁰

Trdat se chtěl svým politickým tahem, jímž příklon ke křesťanství jistě byl, vymanit ze sféry vlivu perského souseda a stvrdit přátelství s Římem, který od roku 313 změnil svou politiku vůči křesťanům a začal je tolerovat. Arménie do té doby několikrát trpěla sásánovskou invazivní politikou a arménský panovník se pravděpodobně obával, že země může být v budoucnu Perskou říší zcela pohlcena a on bude připraven o své dědictví. Navíc byli aršakovští králové vůči Sásánovcům povinováni krevní mstou za své příbuzné, parthské Arsakovce, které Sásánovci připravili o perský trůn. Proto ve vztazích mezi oběma rody vládlo zjevné nepřátelství. Doba, kdy došlo k přijetí nového náboženství, byla dobou pro christianizaci příhodnou. Peršané totiž v tu chvíli nebyli schopni čelit Řehořovým a Trdatovým záměrům, jelikož Šáhpuhr II. byl ještě chlapec a do roku 339, kdy začal fakticky vládnout, se v Arménii neobjevilo žádné vnější nebezpečí.²⁷¹

Trdat byl podle všeho schopným politikem, který dokázal odhadnout přínos křesťanství pro posílení své vlastní moci. Za podporu nové církve se mu dostalo její věrnosti. V Arménii pravděpodobně chyběla zavedená církevní organizace, podobná té, kterou mohl vidět ve svém mládí u křesťanů v Kappadokii, nebo ta, která existovala u stoupenců zoroastrismu v sásánovské Persii a byla úzce spojena a podporována místními vládci. Trdat se potřeboval opřít o sílu, která by byla vůči jeho politice loajální, což vždy nemohl říci o arménské aristokracii, která často manévrovala, s úmyslem domoci se svých vlastních zájmů, mezi arménským králem a perským panovníkem.

²⁷⁰ JAMES R. RUSSELL: *Zoroastrianism in Armenia*, s. 126.

²⁷¹ *Ibid.*, s. 126.

3. Syrská misijní vlna

Hlavním misionářem Arménů se díky věhlasu Agathangelových dějin stal Řehoř Osvětitel, který přišel z řecké Kaisareie. Křesťanství na arménské území však postupovalo bezpochyby již dříve, a to z jihozápadu, kde se na konci 2. století nacházela již namnoze křesťanská Sýrie. Nové náboženství se do Arménie dostávalo jednak působením syrských misionářů,²⁷² mezi něž bychom mohli zařadit již zmiňovaného Bardesana, ale také díky syrským kupcům, kteří cestou za svými obchodními záležitostmi křesťanství šířili. Jeho propagandou si získávali v Arménii spojence, a tím i ekonomické výhody.²⁷³

Hlavním syrským křesťanským centrem, jehož vliv dosahoval na arménské území, byla Edessa. Toto město bylo spojeno s arménskou církevní tradicí již od prvního století postavou apoštolského evangelizátora Tadeáše. Edessa byla místem, kam odešel na počátku 5. století arménský mnich Mesrop Maštoc, aby vytvořil arménské písmo, a kam byli vysláni jeho žáci, aby se zde vzdělávali a překládali díla syrských křesťanských autorů do arménštiny.

Než došlo k vytvoření arménského písma, syrština se, vedle řečtiny, používala jako liturgický jazyk i jazyk státní správy. V arménských pramenech nacházíme hned několik zmínek o místním bilingvním školství. Agathangelos popisuje zakládání škol Řehořem Osvětitelem, kdy na jeho popud nechal král Trdat shromáždit chlapce ze všech oblastí Arménie. Řehoř je rozdělil na dvě skupiny, jedna se vzdělávala v syrském písemnictví a druhá v helénském.²⁷⁴ Řehoř měl zcela jasně na zřeteli význam a přínos syrského elementu v procesu christianizace, který nebylo možné opomíjet ani do budoucna. I Řehořův prapravnuk, katholikos Nersēs Veliký (353-373) „*ustanovil na mnoha místech ve všech gavařech Arménie školy řeckého a syrského jazyka.*“²⁷⁵ Podle Mojžíše Chorenského po roce 387, kdy byla

²⁷² ERVAND V. TĚR-MINASEAN: *Hajoc ekelecujaraberuthiwnnrə asorwoj ekelecineri het*, s. 7.

²⁷³ H. G. MELKHONJAN: „Haj-asorakan mšakuthajin haraberuthjunnerə IV-V darerum“, in: *Patma-banasirakan handes*, 1963, 2, s. 129.

²⁷⁴ AGATHANGELOS: *Patmuthiwn Hajoc*, 840, s. 424.

²⁷⁵ PHAWSTOS BUZANDACI: *Patmuthiwn Hajoc*, IV, iv, s. 86-87.

Arménie rozdělena mezi Východořímskou a Perskou říši, Peršané ve své části zakázali užívat řečtinu a trvali pouze na syrštině.²⁷⁶

V průběhu Řehořova misijního působení se syrská strana rovnocenně spolupodílela na christianizaci arménského území. Řehoř, a nikoli jen on, nýbrž i jeho nástupci v čele arménské církve, měli ve svém nejbližším okolí syrské spolupracovníky. Phawstos Buzand s velikou úctou hovoří o chorepiskopovi²⁷⁷ Danielovi, národností Syřanovi, který byl Řehořovým žákem.²⁷⁸ Danielovi žáci, mezi nimiž byli opět Syřané, zase spolupracovali s katolikiem Nersěsem (353-373). Například Šalita, misionář Kordueny, jím byl ustanoven *otcem a dohlížitelem* nad mnichy a poustevníky.²⁷⁹ Až do Nersěsovy smrti, a nikoli jen do smrti katolika Jusika (341-347), vnuka Řehoře Osvětitel, jak tvrdí arménský badatel E. Ter-Minasean,²⁸⁰ syrská a řecká misie plně spolupracovaly, neboť v pramenech nenalzáme zmínky o rozbrojích a rozdílných mocenských zájmech jednotlivých stran. Skutečnost, že po Jusikově násilné smrti nebyl za katolika vybrán další potomek mezi Parthewy, jak byli Řehoř a jeho potomci označováni,²⁸¹ nýbrž Phařēn z Aštišatu z rodu Albianovců, nepotvrzuje názor E. Ter-Minaseana o posílení vlivu syrské misie, která se snažila prosazovat své zájmy spolu s národní stranou, k níž náležela některá arménská knížata a král. Naopak ji spíše vyvrací. Rod Albianovců podle arménských pramenů neměl syrský původ, nýbrž místní, arménský. Původně měl být na uvolněné místo katolika dosazen zmiňovaný Syřan, chorepiskopos Daniel, avšak pro svůj negativní postoj k politice krále a některých knížat, byl podobně jako Jusik zavražděn. Nato byl vybrán jako vhodný kandidát Phařēn, který byl aršakovské politice více nakloněn. Zde je jasně vidět, že syrská a řecká misie nestojí proti sobě, nýbrž se vzájemně podporují a stojí v opozici proti královským mocenským zájmům a zájmům zmiňované národní strany. Ani skutečnost, že v roce 428 byl načas zbaven svého postu katolikos Sahak Parthew a na jeho místo dosazen

²⁷⁶ MOVSĚS CHORENACI: *Patmuthiwn Hajoc* III, liv, s. 329.

²⁷⁷ Chorepiskopos byl kněz s episkopální důstojností, nikoliv svěcením. Fungoval jako „dozorce diecéze“.

²⁷⁸ PHAWSTOS BUZANDACI: *Patmuthiwn Hajoc*, III, xiv, s. 46-53.

²⁷⁹ MOVSĚS CHORENACI: *Patmuthiwn Hajoc* III, xx, s. 280.

²⁸⁰ ERVAND V. TĚR-MINASEAN: *Hajoc ekețecu jaraberuthiwnnr̥ asorwoj ekețecineri het*, s. 37.

²⁸¹ Parthew – česky Parth. Řehoř a jeho potomci byli původem Parthové.

nejprve Surmak rodem Aľbianovec²⁸² a později Syřané Brkhišoj a Šamuel, nedosvědčuje posilování syrského proudu v arménské církvi. Surmak, původem Armén, nebyl jistě zástupcem syrské misie působící na arménském území, stejně jako jimi nebyli, ať Syřané, Brkhišoj a Šamuel. Arménské duchovenstvo považovalo Brkhišoje a Šamuela za cizince, které vybral perským panovník Bahrám V. (421-439) z křesťanského kléru v Persii a poslal do Arménie.²⁸³ Arménská církevní tradice je neuznává za hlavní představené arménské církve, nikoliv však pro jejich etnickou příslušnost. Katholikové v Arménii byli zprvu potvrzováni aršakovskými králi a po té, co se z Arménie stala perská provincie, perskými panovníky.²⁸⁴ Oba Syřané, i přes šáhovo potvrzení a následující faktické působení na arménském území, si však nezískali potřebný morální kredit ani autoritu a jejich zvolení nebylo církví přijato. Jejich jména dnes chybí v oficiálním seznamu arménských katolíků, kde na jejich místě figuruje pouze Sahak Parthew.

Syrská a řecká misie působily v zemi paralelně a v arménských pramenech nenalézáme zmínky o tom, že by mezi nimi, alespoň do poloviny pátého století, vznikalo nepřátelství. Představa, že se vytvořily dva oddělené tábory, které se na cestě za svými mocenskými zájmy dostávaly do nepřátelských střetů, není opodstatněná. Syrská misie, jež působila zdola, v lidových vrstvách, nebyla natolik systematická, aby měla sílu konkurovat řecké misi, prosazované shora politickou mocí. Ovšem měla takovou intenzitu, aby dopomohla k zformování svébytné arménské církve a našla odezvu v mnoha oblastech arménské kultury.

²⁸² MAĽAKHIA A. ORMANEAN, *Azgaptum I*, s. 347.

²⁸³ MOVSĚS CHORENACI: *Patmuthiwn Hajoc*, III, lxiv-lxv, s. 348-353.

²⁸⁴ NINA G.. GARSOĬAN: „Secular Jurisdiction over the Armenian Church“, in: *Okeanos: Essays Presented to Igor Ševčenko on his Sixtieth Birthday* (Harvard Ukrainian Studies 7) 1984, reprint in: *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, London 1985, IX, s. 221.

4. Průběh christianizace

Období sto padesáti let po přijetí křesťanství je v Arménii obdobím, kdy dochází k etablování nového náboženství. Bylo třeba se vypořádat s místním polytheismem, pracovat na formování církevní organizace a posilovat společenské a politické postavení církve.

Trdat trval na tom, aby se Řehoř postavil do čela arménské církevní obce a stal se jejím patriarchou, pro něhož se od poloviny 4. století používá termín *katholikos*. Proto Řehoř odjel, podle tradice roku 302,²⁸⁵ do Kaisareie v Kappadokii, kde byl tamním arcibiskupem Lewondiem konsekrován za patriarchu a stal se prvním představeným arménské církevní obce v očích křesťanské *oikumené*.²⁸⁶

Král se rovněž snažil zajistit církev ekonomicky, proto od něj obdržela část královských statků a také majetek pohanských chrámů.

Agathangelos na mnoha místech *Dějín* vypráví o Řehořově ničení pohanských chrámů a obětíšť, na jejichž místech nechal vystavět křesťanské kostely a martyria.²⁸⁷ Řehoř racionálně využil původního náboženského systému k tomu, aby nové náboženství bylo pro lid jednodušeji akceptovatelné. Staré formy byly naplňovány novým obsahem. Dopomohla k tomu nejen stavba křesťanských chrámů na místech pohanských obětíšť, ale i projekce křesťanských svátků na svátky pohanské. Agathangelos v této souvislosti píše:

„Řehoř přikázal ustanovit svátek pro získané ostatky mučedníků v čas bohapustého kultu boha nových plodů, štědrého Amanora, ve svátek pohostinného Vanatura,²⁸⁸ který se

²⁸⁵ Podle Ananiana byl Řehoř vysvěcen až v roce 314, viz P. ANANIAN: „La Data e le Circonstanze della Consecrazione di S. Gregorio Illuminatore“, in: *Le Muséon*, 1961, s. 43-71, 317-360.

²⁸⁶ Celý název arménské církve dnes zní *Arménská apoštolská svatá církev* (arm. Hajastanjajc ařakhelakan surb ekeleci).

²⁸⁷ AGATHANGELOS: *Patmuthiwn Hajoc*, 814, s. 413. Proti obecně přijímané skutečnosti, doložené i v pramenech o stavbách křesťanských chrámů na místech chrámů pohanských se postavil FELIX TER-MARTIROSOV, „Preddverie christianstva v Armenii“, in: *Hajastanə ev khristonja arevelkhə*, Jerevan, 2000, s. 66.

²⁸⁸ Vanatur a Amanor jsou theonyma pro stejného boha úrody a pohostinnosti.

právě na tom místě v den Navasardu dříve radostně slavil. Nakázal, aby se v ten den na stejném místě společně shromáždili a slavili památku velkého blaženého Jana a svatého Božího mučedníka Athanagina.“²⁸⁹

Řehoř dokonce nechal shromáždit chlapce z rodin pohanských kněží, aby se stali žáky nových církevních škol, kde si měli nové náboženství osvojit:

„Vzal některé ze synů pohanských kněží a vychovával je. Usiloval o to, aby je s duchovní péčí vyučil a vychoval v bázni. Kdo byl hoden biskupského úřadu, toho ustanovil biskupem.“²⁹⁰

Podle legendy Řehoř putoval všemi kraji Arménie, hlásal Evangelium, křtil jejich obyvatele, podporoval vznik mnišských komunit, světil kněze a biskupy.²⁹¹ Ke konci svého života se vzdal funkce katolika a přenechal ji svému synovi Aristakēsovi (325-333). Zemřel v ústraní jako poustevník roku 325. Aristakēs a po něm druhý z Řehořových synů, Vrtthannēs (333-341), měli za úkol dále pokračovat v christianizaci země. Aristakēs během plnění tohoto úkolu zemřel v Soféně jako mučedník. Pohanská reakce, která v určité míře nastala po smrti Řehoře a později i smrti Trdata IV., se dotkla rovněž Vrtthannēse, který byl zázračně zachráněn před útokem pohanského davu v Aštišatu. Po Vrtthannēsovi nastoupil jako katolikos jeho syn Jusik (341-347), který však byl ubit králem Tiranem (338-350) za svou kritiku Tiranova hříšného života.²⁹² Je možné, že za zvyšováním napjetí vztahu mezi králem a Parthewy stojí ariánství vládnoucích Aršakovců. Arménští králové se drželi v závěsu politiky římských císařů, kteří byli převážně stoupenci Areiova učení, zatímco arménští katolíkové zůstali věrní ustanovením I. nikajského koncilu z roku 325, která ariánství odsoudila.²⁹³ Tím však dostala Trdatova koncepce o vzájemném spojení královské a církevní moci ránu, která se již nikdy úplně nezacelila.

²⁸⁹ AGATHANGELOS: *Patmuthiwn Hajoc*, 836, s. 422.

²⁹⁰ *Ibid.*, 845, s. 426.

²⁹¹ *Ibid.*, 856, s. 432.

²⁹² PHAWSTOS BUZANDACI: *Patmuthiwn Hajoc*, III, xii, s. 41-43.

²⁹³ NINA G. GARSOÏAN: „Politique ou Orthodoexie? L’Arménie au quatrième siècle“, in: REArm 4, reprint IV, London 1985, s. 311.

Významné změny pro arménskou církev přineslo zvolení Nersěse Pathewa do jejího čela. Nersēs, syn Jusikova syna Athanagina získal vzdělání v kappadokijské Kaisarei a původně se měl stát vojákem. Byl však králem Aršakem (350-367) a biskupy země vybrán za katolika a poslán do Kaisareie, aby byl vysvěcen. Nersēs pravděpodobně roku 354 svolal církevní sněm do Aštišatu, kde byly přijaty nové kánony, jež měly především posílit morální roli církve mezi širokými vrstvami obyvatelstva, vyřešit ekonomické aspekty provozů vybraných církevních institucí a v neposlední řadě odstranit přítomnost některých pohanských praktik mezi laiky.²⁹⁴ Nersēs, ovlivněn osobní řeckou zkušeností, nechal zakládat dobročinné instituce, mezi nimiž byly sirotčince, špitály pro malomocné i pro ostatní nemocné, starobince a chudobince. Měly být financovány z výnosů k tomu určených vesnic a usedlostí.²⁹⁵ Sněm také reagoval na neuspořádaný život mnichů, poustevníků a biskupů, kteří se stěhovali do měst, kde žili podle vlastního uvážení. Nově měli mnichové žít se svými bratrstvy v klášterech, poustevníci v chatrčích a biskupové ve svých biskupských sídlech daleko od světského života, tedy nikoli ve městech. Aby Nersēs kláštery ekonomicky zabezpečil, král a šlechta měli přenést svá pohřebiště z vesnic, kde se doposud nacházela, do klášterů a převést na ně podíl určený vesnicím, které pohřebiště původně spravovaly. Nad mnichy byli ustanoveni dohlížitelé, kteří měli za úkol sledovat dodržování správného způsobu života.²⁹⁶ V neposlední řadě myslel Nersēs také na vzdělání a ve všech krajích země nechal zakládat syrské a řecké školy. Některá ustanovení se týkala mravního života laiků. Podporovaly manželskou věrnost, zakazovaly sňatky mezi příbuznými a také pohanské zvyklosti v pohřebních rituálech jako bylo neúměrné oplakávání mrtvých.²⁹⁷

Nersēs odešel v roce 359 po kritice Aršakovy properské politiky do ústraní, ale o několik let později byl Aršakem povolán zpět.²⁹⁸ Phawstos Buzand za důvod jeho absence v čele církve udává zajetí císařem Valensem, který poslal Řehoře pro jeho odpor k arianismu spolu s dalšími pravověrnými východořímskými biskupy do

²⁹⁴ MAŁAKHIA A. ORMANEAN, *Azgaptum*, I. s. 186.

²⁹⁵ MOVSĚS CHORENACI: *Patmuthiwn Hajoc* III, xx, s. 279.

²⁹⁶ *Ibid.*, s. 280. Jako příklad spolupráce mezi jednotlivými etniky na arménské území můžeme uvést skutečnost, že za dohlázele byl ustanoven jeden Řek, jeden Armén a jeden Syřan.

²⁹⁷ PHAWSTOS BUZANDACI: *Patmuthiwn Hajoc*, IV, iv, s. 85.

²⁹⁸ MAŁAKHIA A. ORMANEAN: *Azgaptum*, I, s. 303-305.

vyhnanství.²⁹⁹ Vztahy katolika a krále však byly napjaté až do Aršakova zajetí Šáhpuhrem II., z něhož se král již nevrátil. Nersěsovi je připisována zásluha na tom, že po Aršakově smrti římský císař Valens ustanovil za nového arménského krále Aršakova syna Papa, který se v té době nacházel na území Římské říše jako zajatec. Ovšem nastolením Papa (368-374) se královny a katolikovy vztahy nezlepšily a po Nersěsově smrti Pap vybral do čela církve manazkertského biskupa Šahaka z rodu Aľbianosovců, který byl jako první arménský patriarcha do úřadu uveden nikoli v Kaisarei, jak tomu bylo zvykem doposud, nýbrž na domácí půdě.³⁰⁰

Král nezvolil kandidáta z okruhu Parthewů, čímž narušil zavedený způsob nástupnické praxe arménských katolíků, v níž se očividně projevoval vliv polyteistické náboženské praxe, kdy se, narozdíl od volených patriarchů na křesťanském západě, úřad katolika předával v mužské linii v rámci jednoho rodu.³⁰¹ Arménská církevní hierarchie měla centralizovaný charakter stejně jako ostatní církevní obce, avšak obsahovala mnoho styčných bodů s perským společenským systémem. Církevní hierarchie byla považována za vnitřní součást sociální struktury země, na stejné úrovni jako světská hierarchie. Byla založena na privilegovaných vrstvách starého systému, nikoli na zástupcích lidových vrstev. Právo na úřad katolika měla v první řadě dynastie Řehoře Osvětitel, podobně jako světská knížata měla dědičná práva na některé úřady u dvora.³⁰² Avšak brzy se na scéně objevil další rod, Aľbianosovci, který začal Parthewům konkurovat. Aľbianosovci nikdy nezískali morální právo na stolec, jako tomu bylo u Řehořových potomků, avšak s podporou

²⁹⁹ Buzand s arménským historikem souhlasí, jen císaře Valense (363-378) mění za Constantia II (324-361) Viz NINA G.. GARSOĪAN: „Secular Jurisdiction over the Armenian Church“, in: *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, London 1985, IX, s. 226. Více o Nerseseově misi viz NINA G.. GARSOĪAN: „Quidam Nerseus? A Note on the Mission of st. Nerses the Great“, in: *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, London 1985, V, s.148-164.

³⁰⁰ Phawstos Buzand považuje Nersěsovu smrt za vraždu, kterou nařídil král Pap, viz PHAWSTOS BUZANDACI: *Patmuthiwn Hajoc*, V, xxiv, s. 220-222. Ormanean však s tvrzením tohoto historika nesouhlasí a zastává názor, že vážně nemocný katolikos zemřel přirozenou smrtí, viz MALAKHIA A. ORMANEAN, *Azgaptum I*, s. 244.

³⁰¹ Z arménského rodu Vahuniů například pocházeli dědiční kněží boha Vahagna, viz JAMES R. RUSSELL: *Zoroastrianism in Armenia*, s. 121.

³⁰² NINA G.. GARSOĪAN: „Secular Jurisdiction over the Armenian Church“, in: *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, London 1985, IX, s. 234.

krále jej v mezidobích, kdy se úřad Parhewů uvolnil, obsadili. V Agathangelových *Dějínách* se můžeme dočíst o zakladateli rodu Aľbianosovců, jímž byl Aľbianos, syn pohanského kněze, jehož Řehoř Osvětitel vzdělal v křesťanství, vysvětil jej na biskupa a učinil svým zástupcem na královském dvoře v době své nepřítomnosti.³⁰³ Můžeme tedy říci, že již za Řehořova života si Aľbianosovci získali v rámci církve významnou pozici, kterou v pozdějších dobách, zvláště jako biskupové z Manazkertu, několikrát využili k získání nejvyššího církevního úřadu.

Posledním Parthewem v úřadu katolika byl Sahak (387-439), který zemřel bez mužských potomků. Jeho smrtí však dědičnost úřadu neskončila a pokračovala v rámci rodu Aľbianosovců až do roku 461, kdy zemřel katolikos Mojžíš z Manazkertu. Jeho nástupci pak začali být voleni nezávisle na jejich rodové či sociální příslušnosti.

5. Vznik arménského písma a jeho role v procesu christianizace

Christianizace Arménie nebyla rychlá ani bezbolestná, jak by se mohlo jevit z Agathangelova vyprávění. Přestože v arménském království žili křesťané již před Řehořovou misí, jejich počet nebyl natolik významný, aby proces christianizace probíhal zcela spontánně a bez odporu. Křesťanství nejdříve přijala arménská nobilita – král a nobilita, a následně bylo šířeno mezi lidovými vrstvami, které byly tlakem shora nuceny k jeho přijetí. Nepřekvapí nás proto, že nepřirozená a v mnoha případech násilná cesta, kterou se šířilo nové náboženství mezi arménským obyvatelstvem, vyvolávala značný odpor. Ten způsobil, že o sto let později nebyla christianizace země ani zdaleka dokončena. Koriwn ve svém díle *Život Maštoce* píše:

„Potom vzal Blažený (Mesrop Maštoc) své věřící a odešel do míst v Gołthnu, jež byla bez správy a pořádku. I předstoupil před něj kníže Gołthnu, bohabojný a nábožný muž, který se jmenoval Šabith. Prokázal mu přátelskou pohostinnost a zbožně jej obsluhoval, jak je uloženo učedníkům víry Kristovy. Blažený vzápětí

³⁰³ AGATHANGELOS: *Patmuthiwn Hajoc*, 845-846, s. 426-427.

prokázal své umění v hlásání Evangelia a díky věrné pomoci knížete začal kázat po kraji. Každého odvracel od d'ábelské modloslužby a zvyků praotců a vedl jej k pokoře před Kristem.

Mezi obyvatele gavařů zasel slova života a ti na vlastní oči spatřili převeliké divy: zlí duchové v rozličných podobách uprchli do končin Médů.³⁰⁴ I usmyslil si více pečovat o útěchu lidu celé země. Proto ještě rozhodněji pokračoval ve svých věčných modlitbách a s rozepjatýma rukama ustavičně prosil Boha. V neutuchajících slzách si připomínal slova apoštolova a ustaraně naříkal: „Jsem zarmoucen. V mém srdci nepomíjí smutek pro mé bratry a můj národ.“³⁰⁵

Maštocův životopisec zde popisuje náboženskou situaci v Arménii kolem roku 400, kdy christianizace země nebyla zdaleka splněným úkolem. Jednou z příčin byla skutečnost, že jazykem arménské církve byla syrština a řečtina, které se vyučovaly v církevních školách a užívaly se při liturgii. Pro místní obyvatelstvo byly tyto jazyky nesrozumitelné. Podle Koriwna si Maštoc při své cestě do jihovýchodních oblastí Arménie uvědomil, že proces christianizace země se i přes vstřícný postoj místních vládnoucích elit zastavil na mrtvém bodě.³⁰⁶ Na základě této osobní zkušenosti si uvědomil, že je třeba hledat nové způsoby, kterými by šíření křesťanství mohlo pokračovat. Byl přesvědčen, že nejúčinnějším prostředkem, jenž pomůže novému náboženství zapůsobit i na nejdlejší místech, se stane vlastní písmo a literatura, která přirozenou cestou zprostředkuje arménsky mluvícímu obyvatelstvu obsah křesťanské věrouky a vytvoří tak konkurenci pro ústně tradovanou lidovou slovesnost.

³⁰⁴ Tj. do kraje v jihovýchodním Vaspurakanu, který ve starověku obývali Médové, arm. *Markh*.

³⁰⁵ KORIWN: *Patmuthiwn varuc ew mahuan srbojn Mesropaj Vardapeti meroj thargmanči*, s. 15-16.

³⁰⁶ Jako příklad vstřícných arménských magnátů vůči christianizaci Arménie můžeme uvést knížete Šabitha, či Vasaka Siwniho, o nichž Koriwn píše jako o pravověrných a Boží moudrostí obdařených mužích, kteří se podíleli na šíření Evangelia v zemi. Viz KORIWN: *Patmuthiwn varuc ew mahuan srbojn Mesropaj Vardapeti meroj thargmanči*, s. 25.

Tvůrce arménského písma Mesrop Maštoc se narodil podle slov svého životopisce Koriwna ve vesnici Hacekac v oblasti Taron.³⁰⁷ V mládí se vzdělával v řeckém písemnictví. Poté nastoupil do státních služeb v kanceláři arménského *hazarapeta*.³⁰⁸ Nakonec se však rozhodl pro duchovní život a stal se nejdříve poustevníkem a později misionářem v jižních oblastech Arménie, kde se inspiroval myšlenkou vytvořit arménské písmo. Obrátil se s ní na katolika Sahaka Parthewa (387-439), posledního mužského potomka z rodu Řehoře Osvětitel, a s jeho podporou získal také kladné přijetí u arménského krále Vřamšapuha (393-414). Od něj se Maštoc dověděl, že arménské písmo již existuje a nachází se u syrského biskupa Daniela.³⁰⁹ Po dvou letech jeho užívání však zjistil, že toto písmo přesně neodpovídá potřebám arménského jazyka, a proto odjel asi roku 404 se svými žáky do Edessy, kde sám vytvořil nové arménské znaky:

„On sám se počal se svými přáteli každý den horlivě modlit. Rmoutil se, mocně naříkal a v slzách vytrvale prosil, pamatuje na slova prorokova: „Jakmile začneš naříkat, tehdy budeš spasen“.

Proto tak velice strádal, aby našel milostivou pomoc pro svůj národ. A vskutku se mu dostalo milosti od nejvyššího štědrého Boha. Svou svatou otcovskou pravici přivedl na svět nový, nádherný výtvar - písmo pro arménský jazyk. Ihned je v Edesse zaznamenal, pojmenoval, uspořádal a spojil do slabik.

Potom se rozloučil s důstojným biskupem a spolu se svými pomocníky se vydal do města Samosata, kde byl tamním biskupem a církevní obcí přijat s velkolepými počtami.

A tam, ve téže městě, našel jednoho písaře zběhlého v helénském písemnictví, který se jmenoval Hřophanos. S jeho pomocí zcela završil a dokreslil všechny rozmanitosti znaků,

³⁰⁷ KORIWN: *Patmuthiwn varuc ew mahuan srbojn Mesropaj Vardapeti meroj thargmanči*, s. 13-14.

Taron byla oblast Arménie rozkládající se západním směrem od jezera Van s hlavním městem Muš.

³⁰⁸ Funkce *hazarapeta* odpovídá přibližně současné funkci premiéra.

³⁰⁹ Podle Terr-Minaseana bylo toto písmo vytvořeno syrskými misionáři k ulehčení jejich práce v Arménii. Viz ERVAND V. TĚR-MINASEAN: *Hajoc ekelecujaraberuthiwnnrə asorwoj ekelecineri het*, s. 50. Koriwn líčí událost takto: „Když zjistili, že písmo nepostačuje k tomu, aby jim bylo možno zcela vyjádřit slabiky a spony arménského jazyka, a zvláště, když si uvědomili, že jeho znaky ve skutečnosti náležejí jinému, již zaniklému písmu, a byly znovu oživeny, zhostil se jich opět neklid, z něhož po jistý čas hledali východisko.“ KORIWN: *Patmuthiwn varuc ew mahuan srbojn Mesropaj Vardapeti meroj thargmanči*, s. 18.

jejich tloušťku a výšku, jednotlivost a zdvojenost, aby se mohl se dvěma svými žáky pustit do překládání. Prvním z nich byl Hovhan z kraje Ekeťjac a druhým Hovsēph z rodu Paťanakanů. Maštoc začal překládat Písmo, z něj nejprve Přísloví od Šalamouna, který na počátku nabádá k zakoušení moudrosti, když praví: „Jak poznat moudrost a kázeň, jak pochopit výroky rozumnosti?“³¹⁰, což bylo zapsáno rukou písaře Hróphana. Zároveň vyučovali jinochy, aby z nich vychovali písaře pro arménské písemnictví.“³¹¹

Koriwn popsal Maštocův výtvor jako originální dílo Boží inspirace. Tvůrce arménskému písmu byl však nepochybně inspirován také řeckou a aramejskou abecedou. Někdy se uvádí, že Maštoc vytvořil jen sedm vokálů a konsonantický systém převzal z písma, jež před ním vytvořil již zmiňovaný syrský biskup Daniel.³¹²

Po návratu domů Maštoc a Sahak nechali shromáždit chlapce, kteří se měli novému písmu naučit a pomoci je rozšířit po celé zemi. Maštoc se vydal na cestu po Arménii, aby pomáhal v misionářské práci. Uplatnil se však nejen doma, ale i u národů bezprostředně sousedících s Arménií. Podle Koriwna vytvořil písmo také pro gruzínštinu a kavkazskou albánštinu:

„Tehdy za ním přišel jakýsi kněz, národností Albánec, jehož jméno bylo Benjamin. Maštoc se jej vyptával a zkoumal barbarské výrazy albánského jazyka. Obdařen prostou prozřetelností z hůry, vytvořil písmo, které díky Kristově milosti promyslel, uspořádal a vytříbil.....

Pak se s nimi (se Shakem a arménským králem Artašēsem) rozžehnal a vydal se do albánského kraje. Sestoupil do země Albánců, a když přišel do královského sídla, setkal se jejich svatým biskupem Eremiem a králem Arsvaťem. Oni i všichni velmoži je pro Kristovo jméno přijali ve veliké pokoře. Když se jej otázali, osvětlil jim důvod svého příchodu. Oba, biskup i král, se svorně zavázali písmo přijmout. Panovník rozkázal přivést z různých gavařů a míst svého panství mnoho jinochů, aby se vyučili umění písma. Nařídil vytvořit školy na příhodných a významných místech a žákům zajistit obživu.

Jakmile byl příkaz vyplněn, blažený biskup Eremia ihned započal s překladem Božích knih. Divošští, suroví a duchaprázdni obyvatelé Albánie se díky tomu v okamžení stali

³¹⁰ Srov. Př 1, 2

³¹¹ KORIWN: *Patmuthiwn varuc ew mahuan srbojn Mesropaj Vardapeti meroj thargmanči*, s. 18-20.

³¹² JAMES R. RUSSELL: *Zoroastrianism in Armenia*, s. 134. Proti tomuto tvrzení se staví A. Martirosjan, který pokládá existenci Danielova písma za historicky nepotvrzenou. Viz ARTAŠES MARTIROSIAN: *Maštoc*, Erevan, 1988, s. 103.

znalci proroků a apoštolů a dědici Evangelia. Nebylo nic, co by jim bylo z celé Boží tradice neznámé. Bohabojný albánský král ještě s oddanější péčí přísně nařídil d'ábelskému lidu uctívajícímu demony, odvrátit se od zastaralých pustých slov, osvobodit se a pokorně se odevzdat Kristovu bezstarostnému poddanství.

V končinách Bałasakanu mu pomohl také svatý biskup Mušet, maje v úctě jeho posvátné učení. Když svorně vykonali, co bylo třeba a co žádal, rozloučil se s králem Albánie, biskupy a celou církví. Jako dohlážitelé nad nimi ustanovil několik svých žáků a jednoho kněze z královského dvora jménem Hovnathan, který projevoval pro jeho učení veliké zanícení.

Odevzdal sebe i je do milosti Boží a vydal se na cestu. Z albánských končin dospěl do země Iberů.³¹³

Narozdíl od A. Martirosjana, který prezentuje Ibérii a kavkazskou Albánii jako pohanské země, se domnívám, že Koriwnův úryvek přímo napovídá především o existenci křesťanství a jeho podpoře místní nobilitou v kavkazské Albánii a potažmo také v Ibérii.³¹⁴ Je zřejmé, že christianizace obou zemí se sice rozběhla, pravděpodobně však nikoli s takovou intenzitou jako v Arménii. Podle arménské tradice přijaly obě kavkazské země křesťanství prostřednictvím Arménie. *Dějiny kavkazské Albánie* (arm. *Patmuthiwn Aluanic Ašcharhi*) autora Mojžíše Kałankatvaciho popisují křest albánského krále Ufnajra, který přijal v Arménii z rukou Řehoře Osvětitel.³¹⁵ O křtu iberského, ale také abchazského a alanského krále hovoří zase arabská verze Agathangelových *Dějin Arménů*.³¹⁶ Mojžíš Chorenský považuje za první evangelizátorku Gruzínů svatou Nino (arm. Nune), jednu z družek mučednic Hřipsimē a Gajanē, která na popud Řehoře Osvětitel

³¹³ KORIWN: *Patmuthiwn varuc ew mahuan srbojn Mesropaj Vardapeti meroj thargmanči*, s. 29, 30-31.

³¹⁴ Viz ARTAŠES MARTIROSIAN: *Maštoc*, Erevan, 1988, s. 117. O Mštocově působení v Ibérii viz KORIWN: *Varkh Maštoci*, s. 25-26.

³¹⁵ MOVSĚS KAŁANKATVACI: *Dějiny kavkazské Albánie*, Jerevan 1969, I, 9, s. 10. *Dějiny kavkazské Albánie* jsou hlavním pramenem pro poznání albánských dějin. Mojžíš Kałankatvací (arm. Movsēs Kałankatvací), byl původem kavkazský Albánec píšící arménsky a žijící asi v 7. století. Často je jako autor těchto dějin uváděn Mojžíš Daschuranci (arm. Movsēs Daschuranci), který je v 10. století doplnil a upravil.

³¹⁶ STEPHANOS MALXASJANC: *Matenagitakan ditoluthjunner*, s. 37-52.

odešla hlásat křesťanství do Ibérie.³¹⁷ Maštocovy jazykospytné snahy směřující k sousedním etnikům, jejichž území nejspíš považovala arménská církev za svou misionářskou doménu a připojila je ke své jurisdikci, měly jistě podobně jako v Arménii usnadnit práci místních křesťanských misionářů v boji proti síle místnímu polytheismu.

Sahak se po té, co Mesrop Maštoc přinesl písmo, začal věnovat překladům ze syrštiny a řečtiny do arménštiny. Z Koriwnova díla vyplývá, že Maštocovým stěžejním úkolem bylo přivést na svět arménské písmo, rozšířit je a zavést do běžného života, kdežto Sahak se zaměřil na překladatelskou činnost. Katholikos Sahak kolem sebe shromáždil skupinu žáků, kteří byli dostatečně zběhlí v řečtině, syrštině a společně se věnovali převádění zásadních církevních děl do arménštiny. Sám přeložil Bibli, nejprve se syrštiny a ve třicátých letech 5. století také z řečtiny.³¹⁸ Vznikaly také překlady liturgických knih a děl církevních otců.³¹⁹

Zajímavým momentem Maštocova života je jeho působení v západní Arménii. Po té, co vytvořil gruzínské, respektive iberské písmo, odešel do západní Arménie, která od roku 387 náležela Východořímské říši a její církevní správou byla pověřena Kaisareia v Kappadokii. Podle Koriwna Maštoc osobně navštívil císaře, aby získal povolení k výuce nového arménskému písma na jeho území. Po úspěšné cestě do Konstantinopole se on a jeho žáci:

„odebrali zpět do arménskému kraje.”³²⁰ Ihned se sešli se sparapetem Arménie a ukázali mu císařskou listinu. Jakmile sparapet obdržel list s císařskou pečeti, bez otálení vyplnil jeho nařízení. Vyslal posly do krajů náležejících k císařovu panství a obývaných polovicí arménskému národa s rozkazem, aby byl shromážděn velký počet jinochů a byla jim poskytnuta obživa, a to na příhodných místech, kde blažený Maštoc vyučoval a blažil ty, které shromáždili.

³¹⁷ MOVSĚS CHORENACI: *Patmuthiwn Hajoc*, II, vxxxvi, s. 231-234.

³¹⁸ KORIWN: *Patmuthiwn varuc ew mahuan srbojn Mesropaj Vardapeti meroj thargmanči*, s. 33-34.,

³¹⁹ Byly přeloženy například spisy Athanasia Alexandrijského, Jana Zlatoústého, Cyrila Alexandrijského, Epifana Kyperského, Jeronýma, Cyrila Jeruzalémského aj.

³²⁰ Má se na mysli Arménie pod římskou správou

Potom Maštoc pristoupil k posouzení nestoudné a pokřivené sekty barbariánů.³²¹ A když nenalezl žádný způsob, jak ji přivést k nápravě, ztrpčoval jim život obzvlášť těžkými tresty žaláře, mučení a pranýře. A když i potom odmítali cestu ke spáse, bili je, ožehávali plamenem, potírali sazemí a jinými rozličnými způsoby tupili a vyháněli ze země.

Blažený vykonával své učitelské dílo, dokud je neupevnil a zcela nezavršil. Obeznámil se s mnoha osvěcenými spisy církevních otců a hloubka jeho učenosti dosáhla hlubin mořských. Byl naplňován veškerými milostmi v míře nejvyšší.³²²

Maštoc tedy získal svolení vyučovat novému písmu i v západní části Arménie, přestože ta již církevně nespádala pod správu arménského patriarchátu. Západní Arménie na rozdíl od východní, perské, fungovala pouze jako jedna z provincií Východořímské říše, když její poslední aršakovský král Aršak III. asi roku 390 zemřel. Skutečnost, že Konstantinopol se nestavěla odmítavě k Maštocově osvětové činnosti ukazuje na liberální národnostní politiku říše, která se očividně programově nesnažila o asimilaci jednotlivých etnik žijících na jejím území.

Až překvapivě razantně působí Koriwnova slova o Maštocově počínání vůči křesťanským heretikům. Podobně odhodlaně se postavil Mesrop Maštoc nejen proti borboritům, ale i stoupencům Nestoriova učení,³²³ což svědčí o snaze arménské církevní obce být v neustálém kontaktu s křesťanskou *oikúmené* a aktivně reagovat na aktuální dění v církvi a závěry jejích koncilů. Že se Maštoc angažoval v boji za čistotu víry, ať se jednalo o zápolení se stoupenci křesťanských herezí či nekřesťanských náboženství, dosvědčuje i skutečnost, že mu byl adresován spis o perských mázích Theodora z Mopsuestie, autora později paradoxně obviněného jako inspirátora nestorianismu, který byl podle příkladu Efezského koncilu, který roku 431 odsoudil nestorianismus, na arménském území zavrhnut.³²⁴

Podle arménského badatele Ter-Minaseana po rozdělení Arménského království v roce 387 Peršané bránili rozvíjení vztahů mezi východní a západní Arménií. Přistoupili dokonce k pálení řeckých knih, zavírali řecké školy a snažili se eliminovat vliv prořecky orientovaných duchovních v arménské církvi. Namísto

³²¹ Borborité – křesťanská sekta ovlivněná manicheismem.

³²² KORIWN: *Patmuthiwn varuc ew mahuan srbojn Mesropaj Vardapeti meroj thargmanči*, s. 28-29.

³²³ *Ibid.*, s. 40-41.

³²⁴ NIKOLAJOS ADONC: *Mašthoc ew nra ašakertnerə əst ɔtar albiwrneri*, s.7-9.

řeckého byla dávána přednost syrskému jazyku a literatuře.³²⁵ Toto tvrzení se zakládá na slovech Mojžíše Chorenského, který napsal:

*„Když byla rozdělena arménská země, nedovolovali perští dohlížitelé, aby se kdokoli v jejich části učil řecky, nýbrž pouze syrsky.“*³²⁶

O ničení knih, ovšem nikoli jen řeckých, ale i syrských, se hovoří ve spojitosti s událostmi o něco dřívějšími, kdy po smrti arménského krále Aršaka II. do Arménie vtrhla vojska vyslaná perským šáhem Šáhpuhrem II. (309-379) pod vedení arménského knížete Meružana Arc'runiho, který se zde jako konvertita k zoroastrismu snažil prosadit perské náboženství i jazyk.³²⁷

V období po roce 387, o kterém E. Ter-Minasean hovoří, stál v čele arménské církve grekofilní potomek Řehoře Osvětitel, Sahak, který se vzdělával v Kaisarei a za jehož pontifikátu mohl Mesrop Maštoc, jenž měl také řecké vzdělání, podniknout zmíněnou cestu do západní Arménie, aby tam vyučoval arménskému písmu. Neexistuje zmínka, že by mu v jeho záměru někdo z perské strany bránil. Katholikos Sahak si v zemi získal poměrně silnou autoritu, kterou uplatňoval i na dvoře Bahráma IV. (388-399) při projednávání politických záležitostí arménské země. Je těžké si představit, že by v podobném společenském ovzduší docházelo k vyhrčenému potírání řeckého elementu v arménské kultuře. Navíc za Bahrámova následníka Jazdgarda I. (399-421) došlo k zlepšení vztahů mezi Perskou a Východořímskou říší, což se zákonitě projevilo i ve společenské atmosféře Arménie a umožnilo Maštocovi rozšířit své vzdělávací aktivity rovněž na arménské území pod římskou správou.

Podle E. Ter-Minaseana Arméni těžce nesli skutečnost, že byli násilně zbaveni kontaktu s řeckou vzdělaností, která po celé čtvrté století žila paralelně se vzdělaností syrskou ve školách na arménském území. Tato situace mohla vést k izolaci arménské církve a k ohrožení její samostatnosti. Proto Sahak, Maštoc a Vřamšapuh dospěli k závěru, že nejlepší pro její budoucnost bude odpoutat se od

³²⁵ ERVAND V. TĚR-MINASEAN: *Hajoc ekelecujaraberuthiwnnrə asorwoj ekelecineri het*, s. 58.

³²⁶ MOVSĚS CHORENACI: *Patmuthiwn Hajoc*, III, liv, s. 329.

³²⁷ *Ibid.*, III, xxxvi, s. 301.

obou stran, řecké i syrské, k čemuž mělo sloužit vytvoření vlastního písma. Arménské písmo tak přineslo církvi samostatnost a duchovní nezávislost.³²⁸ Tyto Ter-Minaseanovy závěry jsou však dosti nepřesvědčivé. Jednak se nekonalo žádné razantní odtržení od řeckého kulturního prostředí, a tudíž nemůžeme v případě řecké strany hovořit o izolaci, třebaže intenzita styků mezi oběma stranami mohla poklesnout. Arménská církev však byla neustále v kontaktu se syrskou církví, a tím i s ostatním křesťanským světem.

Ter-Minasean blíže nespecifikuje, jakým způsobem byla ohrožena samostatnost arménské církve. Pokud měl na mysli ohrožení ze syrské strany, v tom případě podobné nebezpečí neexistovalo. Edessa si nikdy nenárokovala jurisdikci nad arménskou církví, jak tomu bylo u řecké Kaisareie.³²⁹ Nemáme doklady ani o tom, že by se nějakým způsobem snažila prosadit svůj vliv na arménském území církev perská, která byla šáhem uznaná až roku 410 na synodu v Seleukii. Podle J. Russella hrozba asimilace Arménů číhala naopak z řecké strany a jako příklad uvádí osudy Kappadokie, která dříve měla vlastní panovnickou dynastii, jazyk příbuzný frýgijštině a zoroastrijské náboženství, a přesto se dostala do sféry římského vlivu a asimilovala se, jelikož neměla písmo. Proto mělo vytvoření vlastního písma pro arménské etnikum patrně osudový význam. Skutečnost, že se Arménie nacházela ve sféře vlivu Persie, byla jednou z významných příčin vytvoření arménského písma. Vlastní písmo pak Arménii pomohlo k tomu, že nebyla pohlcena řeckým okolím.³³⁰

Jistě stojí za zamyšlení skutečnost, že relativně nezávislý status arménské církve byl akceptován perským panovníkem. Perský šáh v Ktésifóntu po rozdělení Arménie potvzoval kandidáta na katolíka. Šáhpuhr III. (383-388) byl rozzloben na arménského krále Chosrova za to, že byl Sahak Parthew vysvěcen do čela církve bez jeho souhlasu.³³¹ Avšak již jeho následník Bahrám IV. Shakovu volbu schválil. Je zřejmé, že perská strana jednala na základě výběru provedeného arménským králem

³²⁸ ERVAND V. TĚR-MINASEAN: *Hajoc ekelecujaraberuthiwnnrə asorwoj ekelecineri het*, s. 58.

³²⁹ SIRARPIE DER NERSESSIAN: *Armenia and The Byzantine Empire*, Cambridge, Massachusetts 1947, s. 30 (pozn. 2).

³³⁰ JAMES R. RUSSELL: *Zoroastrianism in Armenia*, s. 135.

³³¹ NINA G. GARSOĪAN: „Secular Jurisdiction over the Armenian Church”, s. 242.

a knížaty. V případě, že se arménská strana na vhodném uchazeči neshodla, šáh sám vybral kandidáta. Tak se stalo například po sesazení Sahaka v roce 428. Po neúspěšném výběru biskupa Surmaka z rodu Aľbianovců arménskou aristokracií, Bahrám V. po té, co arménská strana nepředložila žádného uchazeče, sám zvolit za katolika Syřana Brkhišoje a po jeho nezdařeném působení dalšího Syřana Šamuela. Spolu se Šamuelem ovšem na prosbu arménských knížat uvedl do funkce opět i Sahaka, jehož kompetence však byly omezeny jen na věroučné otázky. Tři Sahakovi „vzdorokatholické“, Surmak, Brkhišoj a Šamuel, byli sice ustanoveni perským panovníkem, který měl nejspíš v úmyslu jejich prostřednictvím kontrolovat dění v arménské církvi, avšak ani v ní, ani mezi laiky si nezískali potřebnou přízeň a autoritu.

Sásánovci byli považováni za přísné stoupence zoroastrismu, proto bychom spíše očekávali, že místo náboženské tolerance a participace na dění v křesťanské církvi budou na svých územích, mezi něž od roku 428 patřila i Arménie, prosazovat své vlastní náboženství. Perská náboženská politika se však odvíjela v zásadě od mezinárodní politické situace. Až do třicátých let čtvrtého století byla k nezoroastrovským vyznáním snášenlivá. Teprve Šáhpuhr II. (309-379) přistoupil na svém území k represím proti vyznavačům Kristova učení, neboť je považoval za spojence svého západního nepřítele. V Perské říši byli nositeli křesťanství a těmi, kdo je hlavně přijímali, Syřané.³³² Pokud přijal nové náboženství Peršan, byl prohlášen za renegáta a propadl trestu smrti.³³³ Je třeba si uvědomit, že Persie, až na výjimečné případy, neprosazovala politiku násilné konverze křesťanů k zoroastrismu, jak někdy zaznívá v arménské odborné literatuře.³³⁴ Perské náboženství nepatřilo k proselytickým vyznáním.³³⁵ Sásánovci svou protikřesťanskou politikou sledovali

³³² H. G. MELKHONJAN: „Haj-asorakan mšakuthajin haraberuthjunnerə IV-V darerum“, s. 58.

³³³ Většina hrdinů - konvertitů ke křesťanství a mučedníků v syrských martyrologiích ze sásánovského období má perská jména. Viz Russel, J. R., *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard 1987, s. 91.

³³⁴ ERVAND V. TĚR-MINASEAN: *Hajoc ekelecujaraberuthiwnnrə asorwoj ekelecineri het*, s. 58-59.

³³⁵ Dokazuje to i o sto let mladší martyrologie gruzínského světce Eustathia Mcchethského. Gruzie podobně jako Arménie byla v té době sásánovskou provincií v čele s perským místodržitelem - marzpanem, jenž sídlil ve Tbilisi. Eustathius byl perský konvertita, který se usídlil v gruzínském městě Mcchetha. Jeho krajané jej a další perské křesťany obžalovali z hanobení mazdaismu. Byli

zachování vnitřní stability říše a ochranu proti vnějšímu nepříteli. Neobávali se křesťanství kvůli jeho vnitřnímu poselství, ale jako zpolitizovaného ideologického nástroje západního souseda, který mohl v podobě neloajální početné křesťanské komunity na území ohrozit bezpečnostní zájmy Perské říše.³³⁶

Později, když Římská říše procházela údobím oslabení a v církevní organizaci se začaly objevovat trhliny způsobené vleklými teologickými spory, se perská strana rozhodla rozkolu využít ve svůj prospěch. Svou represivní protikřesťanskou politiku ukončila a naopak začala aktivně a nenásilně prosazovat svůj vliv na dění v křesťanské církvi ve vlastní říši a podporovat nesouhlasné hlasy vůči hlavnímu církevnímu proudu na území Východořímské říše. V Perské říši našli útočiště například stoupenci Nestoriovu učení, které zde v průběhu času zvítězilo nad dosavadní místní ortodoxií.

K zásadnímu obratu v nastoleném směru opět došlo za vlády Jazdgarda II. (439-457), jehož politika vůči nezoroastrijským vyznáním vykazovala zcela opačné tendence. Hlavním mottem šáhova postupu v náboženské politice bylo *cuius regio, eius religio*. Jeho panování je obdobím náboženské nesnášenlivosti, jejíž obětí se stala Arménie a vedle ní také Ibéri a kavkazská Albánie. Jediným způsobem, kterým bylo možné se bránit proti násilnému prosazování zoroastrismu v zemích na Jižním Kavkazu, bylo, alespoň podle arménské historiografie, povstání, k němuž došlo v

proto předvedení před místodržícího, který na přímluvu gruzínských křesťanských knížat a katolíka všechny propustil. Po té, co došlo k výměně marzpana, byl Eustathius spolu se svým bratrem ve víře Stephanem opět povolán, aby se zodpovídal za odpadlictví od víry otců. Stephaneho nakonec propustili, poněvadž, jak se ukázalo svědectvím jeho krajanů, byl po rodičích syrský křesťan a ne Peršan. Eustathius byl však odsouzen na smrt. Viz „Mučednictví a utrpení svatého Eustathia Mcchethského“, in: *Parrésia*, 2007/1, s. 241-253.

Vynořují se zde hned dva momenty- nejprve míra autority gruzínských světských a církevních feudálů u perských představených a posléze právně platné svědectví syrských křesťanů a následné osvobození jednoho z nich, které připomínají perskou náboženskou snášenlivost a korektní vztahy vůči křesťanům, ať už Gruzínům, nebo Syřanům, ovšem nikdy ne konvertitům od zoroastrismu.

³³⁶ Za poněkud absurdní a až paranoidní bychom mohli považovat názor L. Chačereana, který tvrdí, že Jazdgard II. se snažil povolením manželství mezi příbuznými po vzoru zoroastrijské mazdaistické Persie nejen o devastaci posvátných vztahů v arménské křesťanské rodině, ale především o zničení arménského genofondu. Viz L. CHAČEREAN: „Elišē patmičə ev ir matenagrakan jušardzanə“ in: *Handēs Amsōreqj*, 2001, s. 49.

letech 449-451. Revolta proti perskému řešení náboženské situace v říši zajistila Arménům zachování křesťanství a vlastní církve, která je i díky událostem v polovině 5. století dodnes základním pilířem arménské národní identity.

IV. POVSTÁNÍ ARMÉNŮ V LETECH 449-451

1. Arménie mezi Perskou a Římskou říší

Arménská badatelka S. Hairapetian charakterizovala páté století jako období střetu dvou civilizací, helénské a perské, který se projevoval nábožensko-kulturním antagonismem.³³⁷ Je třeba dodat, že živnou půdou pro tento civilizační střet se stala bezpochyby Arménie, jež po dlouhou dobu hrála roli jablka sváru mezi římskou a perskou velmocí. Páté století v arménských dějinách je díky podání místních historiků expresivním představením plným nečekaných zvratů, politických intrik, hrdinských činů, boje dobra a zla, kde se v hlavní roli představuje pravověrný křesťan vždy duchovně vítězí nad tvrdošíjným mocným pohanem.

Abychom události arménských dějin pátého století mohli pochopit ve všech souvislostech, je třeba vrátit se do třetího století, kdy byla Arménie polyteistickou zemí. Její náboženská orientace nehrála natolik zásadní roli v její vlastní politice ani politice sousedních velmocí, jako tomu bylo o sto let později. Tehdy však došlo k zásadní události, která determinujícím způsobem ovlivnila budoucí politické i kulturní směřování arménského státu. V roce 224 se v Perské říši vyměnila panovnická dynastie. Parthský král z rodu Arsakovců Artabanos IV. (213–224) byl definitivně poražen Sásánovcem Ardašírem (224-240/1), který se o dva roky později s konečnou platností ujal perského královského trůnu. Jednalo se o politický manévr, který se sice odehrál za hranicemi Arménie, přesto se stal příčinou zásadních změn, které se nesmazatelně zapsaly do arménské historie. Taková situace se může jevit paradoxní, avšak je příznačná pro pozici menších států v mezinárodní politice, kde se jejich osudy často odvíjejí od zájmů velmocí.

³³⁷ SRBOUHI HAIRAPETIAN: *A History of Armenian Literature. From Ancient Times to the Nineteenth Century*, Delmar, New York 1995, s. 104.

Přibližně od přelomu letopočtu souběžně panovali Arsakovci v Parthské říši a také se střídavým úspěchem v Arménii.³³⁸ I přes občasné zásahy Římské říše, které je připravily několikrát o arménský trůn, se Arsakovci postupem času armenizovali a získali si dědičné právo na arménský trůn, jak potvrzují někteří raně středověcí arménští autoři.³³⁹

Arménští Aršakovci se svými parthskými protějšky udržovali dobré vztahy až do doby násilného sesazení posledního arsakovského krále Artabana, které podle zvykového práva vyžadovalo krevní mstu, jež připadla na tehdejšího arménskému krále Trdata (Tiridata) II. (216/217–252/3).³⁴⁰ Tento tradiční závazek se stal příčinou vzniku nepřátelství mezi perskými Sásánovci a arménskými Aršakovci, které se s různou intenzitou projevovalo po celou dobu aršakovské vlády až do jejího konce v roce 428. Aršakovci se nejednou pokoušeli o alianci s Římskou říší proti

³³⁸ V Arménii se Aršakovci dostávají k moci roku 64 na základě římsko-parthské smlouvy z Rhandie roku 63, podle které měla panovníka vybírat parthská strana, ale korunován měl být římským císařem. Prvním králem se stal bratr parthského krále Vataršaka (Vologase) I. (51/52–79/80) Trdat (Tiridates) I. (64–80), korunovaný roku 66 císařem Nerem.

³³⁹ PHAWSTOS BUZANDACI: *Patmuthiwn Hajoc*, IV, xxiv, s. 150-151.

³⁴⁰ Arménská tradice jej zaměňuje s jeho synem Chosrovem: „*Kralování Parthů se chýlilo ke svému konci, jelikož Artawan, syn Vatarše, byl zabit rukou jakéhosi Artasira, syna Sásánova, knížete z provincie Stahr. Jakmile se Artasir ujal vlády, sjednotil perská vojska, která pohrdlivě odmítla vládu Parthů a s potěšením dala přednost panování Sásánova syna. Tou dobou se zvěst o Vataršově smrti donesla k arménskému králi Chosrovovi, jenž byl v perských zemích na druhém místě, neboť ten, kdo se nazýval arménským vládcem, byl v království Peršanů druhý. Ačkoliv uběhlo mnoho času od chvíle, kdy se o tom nešťěstí dozvěděl, nestihl včas zakončit přípravy na válku. A protože nemohl již nic učinit, upadl do velikého smutku. Zarmoucen nad tím, co se přihodilo, vydal se na cestu, až dorazil na své statky a zůstal tam.*

*Na počátku příštího roku začal Chosrov shromažďovat vojsko a formovat šiky. Připojil albánské a iberské voje a otevřel brány alanské a č'orské strážní pevnosti hunským vojskům. Vyplenil perské země a odtáhl do končin asyrských až k branám Tizbonu. Plenil celou říši, pustošil honosná města a spořádané vesnice. Všechnu výstavnost země zanechal v ruinách, aby zmařil a do základu vyvrátil perské panství a řád. Zároveň se zapřísáhl, že s velikým hněvem vykoná mstu za ztrátu moci svého rodu. Šířila jej veliká zášť, hořel nenávisť a dychtil po úplné odplatě. Pyšnil se a vychloubal, nacházejí oporu v četnosti svého vojska a v důvěře v jeho statečnost. Na pomoc mu přispěchali Albánci, Lphinové, Č'itbové a Kaspové s rychlou a neohroženou jízdou silného složení, i mnoho dalších z oněch končin, aby pomstili Artawanovu krev.“ Viz AGATHANGELOS: *Patmuthiwn Hajoc*, 18-36, s. 21-30.*

společnému perskému nepříteli, ačkoliv tato spojení nebyla vždy politicky racionální a postupně vedla k oslabení vnitřní moci arménské dynastie.³⁴¹ Již Trdat II. se spojil s římským císařem Alexadrem Severem (222-235), který prošel se svou armádou Arménií při svém tažení proti Ardaširovi, jenž napadl římská území na hranici s Perskou říší. Sásánovci se zanedlouho po zisku perského trůnu vydali v zahraniční politice novým, expanzivním směrem. Jelikož období panování Parthů nad Íránem považovali za období úpadku, přihlásili se k náboženskému a územnímu dědictví Achaimenovců. Ardašír se rozhodl získat zpět stará achaimenovská území, která si Římská říše již dávno přivlastnila. Proto je zbývajíc část třetího a převážná část čtvrtého století perských dějin ve znamení římsko-perských válek. Arménie v tomto táhlém a úmorném konfliktu hrála svou strategickou polohou významnou roli. Velmoc, která ovládala Arménii, měla výhodnější vstupní pozici pro vojenský útok proti svému rivalovi a také mohla lépe kontrolovat pohyb kavkazských kmenů, které svými útoky sužovaly okolní oblasti včetně římských a perských. Arménský král také disponoval nemalým vojskem, které mohlo výrazně přispět k vítězství té, či oné strany.

Po Ardaširovi nastoupil na trůn jeho syn Šáhpuhr I. (241/2-271/2), který v zahraniční politice následoval svého otce a byl v bojích proti Římanům úspěšný. Když porazil císaře Gordiana III.(238-244) u Mišíku roku 244, byl císařův nástupce Philippus Arabs (244-249) nucen vzdát se vlivu nad Arménií. To znamenalo pro Trdata II. a jeho království ztrátu mocného ochránce. Šáhpuhr I. Arménii několikrát napadl a nakonec ji po Trdatově smrti a útěku jeho syna Chosrova do Římské říše získal pro svého syna Hormizda-Ardašíra (252/3-272). Šáhpuhr synovi udělil titul *Velký král Arménie*, který se odlišoval od titulu ostatních panovníků podřízených králi králů, což ukazuje na privilegované autonomní postavení Arménie mezi ostatními provinciemi Perské říše.³⁴² V roce 272 se Hormizd vrátil do Ktésifóntu, aby po smrti svého otce nastoupil na perský trůn. Ten arménský získal jeho bratr

³⁴¹ NINA G. GARSOĪAN: „Reality and myth in Armenian history“, in: *Studi Orientali dell'Università di Roma, la Sapienza* 13= The East and the Meaning of History. International Conference (23-27 November 1992). Rome, 1994, reprint in: *Church and Cluture in Early Medieval Armenia*, Aldershot, 1999, XII, s. 132.

³⁴² NINA G. GARSOĪAN: „The Aršakuni Dynasty (A.D. 12-[180?]-428)“, in: *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, Vol. I, ed. Richard G. Hovannisian, New York 1987, s.73.

Narsé (272-293). Podle Cyrila Toumanoffa došlo za jeho vlády k návratu Aršakovců do Arménie, avšak pouze do její západní části, kde s podporou Říma vládl od roku 278/79 syn Trdata II., Chosrov II. (278/9-287).³⁴³ Po smrti perského krále Šáhpuhra I. se situace mezi dvěma rivaly, Persií a Římem, změnila. Římská říše v poslední třetině třetího století procházela obdobím rozkvětu, zatímco ta Perská pod vládou nevýrazných panovníků zažívala recesi. Roku 283 Římané dokonce dobyli Ktésifón.

Arménský král Chosrov II. byl podle Elišeho zabit svými bratry.³⁴⁴ Jeden z nich se jako Trdat III. (287-298) ujal vlády po svém mrtvém bratru v západní části Arménie.³⁴⁵ Ve východní až do roku 293 vládl Narsé, který však využil slabosti perského Bahráma III. (292-293), svrhl jej a sám se postavil do čela Perské říše. Mezitím na Západě vyrostl v osobě císaře Diokleciána (284-305) Peršanům mocný soupeř. Narsé chtěl využít jeho problémů s povstáním v Egyptě a zaútočil na římské území. Nejprve porazil Diokleciánova spoluvladaře Galeria (305-311), ale roku 298 byl u arménské Sataly oběma císaři na hlavu poražen a musel přijmout podmínky míru, uzavřeného v témže roce v Nisibis. Tento mír přinesl Arménii významné změny. Na arménský trůn byl Diokleciánem dosazen syn zavražděného Chosrova II. Trdat, který byl vychováván na území Římské říše, v Kappadokii. Trdat IV. (298-330), zvaný též Veliký, díky příznivým podmínkám nisibisské smlouvy ovládl celé území Arménie.³⁴⁶ Zasluhou arménskému autoru Agathangela se nám dochovalo vyprávění o christianizaci arménské území v době Trdatova panování, avšak jiné informace o jeho více než třicetiletém působení téměř neexistují. Víme jen, že vyslal

³⁴³ CYRIL TOUMANOFF: „The Third-Century Arsacids: A Chronological and Genealogical Commentary“, in: *Revue des études arméniennes*, 6, 1969, s. 259.

³⁴⁴ ELIŠE: *Van Vardana ew hajoc paterazmin*, III, s. 72.

³⁴⁵ CYRIL TOUMANOFF: „The Third-Century Arsacids: A Chronological and Genealogical Commentary“, s. 256,

³⁴⁶ B. Dignas a E. Winter jsou za to, že Trdat vládl pouze v tzv. Malé Arménii, která však byla v té době provincií Římské říše. Jako pravděpodobnější se však jeví možnost, že Trdat vládl v celé Velké Arménii. Dioklecián by patrně neustanovil Trdata králem své provincie. Navíc Agathangelos, který ve svých *Dějínách* vypráví o christianizaci Arménie, děj zasazuje do měst Artasat a Vaľaršapat, která ležela na východním území Velké Arménie. Viz BEATE DIGNAS, ENGELBERD WINTER: *Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and Rivals*, Cambridge, 2007, s. 27; AGATHANGELOS: *Patmuthiwn Hajoc*, 122, s. 70-71.

Řehořova syna Aristakēse na koncil do Nikai roku 325, na němž byl odsouzen arianismus.³⁴⁷ Zemřel pravděpodobně roku 330 násilnou smrtí.³⁴⁸

Období, které následuje po Trdatově smrti, je sice zaznamenáno v arménských i cizích pramenech,³⁴⁹ avšak na jejich základě není možné určit přesnou chronologii v nástupnictví dalších aršakovských králů. Trdata vystřídal nejspíš Chosrov III. (330-338), Tiran (338-350) a po něm Aršak (350-367). Aršak nastoupil na arménský trůn v období, kdy mezinárodní politikou opět zmítal ozbrojený konflikt mezi Římskou a Perskou říší. Období míru, započaté v roce 298 v Nisibis, trvalo dlouhých čtyřicet let. Avšak poté, co se vlády v Persii aktivně ujal Šáhpuhr II. (309-379), který se nažil vojenskými útoky získat zpět území zabraná na základě nisibisské smlouvy Římany, se radikálně změnila. Během římsko-perských bojů Šáhpuhr II. několikrát napadl a zpusťoval také Arménii. Roku 363 došlo v konfliktu obou velmocí ke zlomové události, která měla zásadní význam pro Arménii. Císař Julianus (361-3), který během vojenského tažení postoupil až k branám Ktésifóntu, byl v boji raněn a zemřel. Jeho nástupce Jovianus (363-4) uzavřel s Peršany ukvapený mír, kterým se zavázal stáhnout svou ochrannou ruku z Arménie. Když arménské království přišlo o svého spojence, mohl se Šáhpuhr II. bez jakýchkoli ohledů vypořádat s králem Aršakem.

Aršak započal své panování harmonicky jak ve vztahu s arménskou církví, tak s knížaty. Katholíkem se v té době stal jeden z nejvýznamnějších představitelů Řehořova rodu, Nersēs zvaný Veliký. Aršak *nachararum* potvrdil jejich postavení u dvora i úřady, které dědičně spravovali. Avšak v průběhu času se nejspíš pro sympatie k arianismu znepřátelil s katolíkem Nersēsem.³⁵⁰ Církev a knížata si popudil také tím, že se pokusil založit nové město Aršakawan, které mu mělo zajistit oporu pro posílení jeho pochroumané autority. Odpor arménské církve a nobility vůči městu byl tak velký, že jeho základy byly nakonec srovnány se zemí.

³⁴⁷ MOVSĚS CHORENACI: *Patmuthiwn Hajoc*, II, lxxxix – xc, s. 239-242; AGATHANGELOS: *Patmuthiwn Hajoc*, 884, s. 444-445.

³⁴⁸ MOVSĚS CHORENACI: *Patmuthiwn Hajoc*, II, xcii, s. 246-247.

³⁴⁹ Dějiny Arménie ve 4. století popisují arménští historici Phawstos Buzand, Movsēs Chorenaci a částečně také Łazar Pharpeci. Z římských historiků se o Arménii zmiňuje především Ammianus Marcellinus.

³⁵⁰ NINA G. GARSOĪAN: „The Aršakuni Dynasty (A.D. 12-[180?]-428)“, s. 89.

Nachararum se patrně nelíbil ani způsob, jakým si Aršak vyřizoval účty s některými knížecími rody, když je nechal do posledního vyvraždit. Král se choval krutě i k vlastním příbuzným. Nejspíše ze strachu o svůj trůn nechal zabít své dva synovce, což byla poslední rána pro katolíka Nersěse, který odmítl dále pobývat u dvora a odešel do ústraní. Aršak byl považován císařem Constatiem II. (337-361) za věrného spojence,³⁵¹ avšak arménský historik Phawstos Buzand, který se ve svém díle staví ke králi velice kriticky, jej obviňuje ze snah spojit se s Peršany.³⁵² Jisté je, že se nakonec Aršak připojil k tažení císaře Juliána, což se mu stalo osudným. Mír, který roku 364 zbavil Arménii římské ochrany, dal Šáhpuhrovi volné ruce k tomu, aby se s králem vypořádal. Nechal jej oslepit a uvěznit na jedné ze svých pevností, kde Aršak po několika letech žaláře zemřel. Zemi bez krále nechal perský vládce zpusťošit. Zničil města a jejich obyvatelstvo deportoval na území říše. Za správce země byli ustanoveni jeho dva arménští spojenci, křesťanští renegáti Mehružan Arc'runi a Vahan Mamikonean.

Po třech katastrofických letech perské nadvlády získala Arménie opět aršakovského krále. Stal se jím Aršakův syn Pap, kterému se podařilo po zajetí otce uprchnout na římské území. K zisku královské koruny mu dopomohl císař Valens (364-378), který jej poslal do Arménie v doprovodu vojenských oddílů. Pap (367-374), podobně jako otec, započal vládu v součinnosti s církví a *nacharary*. Roku 371 se vrátil katolikos Nersēs a arménský *sparapet* Mušeť Mamikonean vyhnal Peršany z arménského území. Ovšem brzy se Pap znelíbil jak svým římským ochráncům, tak místní církvi i nobilitě. V roce 373 zemřel katolikos Nersēs. Phawstos Buzand z jeho smrti obviňuje Papa,³⁵³ který po Nersěsově smrti začal rušit jeho církevní nařízení i dobročinné instituce. Rok po katolikově skonu byl král Pap na popud

³⁵¹ "To these conditions there was added another which was destructive and impious, namely, that after the completion of these agreements, Arsaces, our steadfast and faithful friend should never, if he asked it, be given help against the Persians. This was contrived with a double purpose, that a man who at the emperor's order had devastated Chiliocomum might be punished, and that the opportunity might be left of presently invading Armenia without opposition." Viz Ammianus Marcellinus, ed. J. Henderson, Cambridge, 1940, vol. II, XXV, 7, 12, .s. 535.

³⁵² Phawstos Buzand byl klerikem, a pravděpodobně proto krále Aršaka líčí v negativních odstínech. Viz PHAWSTOS BUZANDACI: *Patmuthiwn Hajoc*, IV, xx, s.138-143.

³⁵³ *Ibid.*, V, xxiv, s. 220-222.

římských spojenců zavražděn. Císař Valens za Papova nástupce určil jeho příbuzného Varazdata (374-378). Ten však byl sílícími arménskými *nacharary* brzy vyhoštěn. Za nezletilé Papovy syny, Aršaka III. a Vaľaršaka fakticky vládnul *sparapet* Manuēl Mamikonean. Od roku 378 se Arménie nacházela bez římské podpory, proto byl Manuēl nucen platit tribut perskému králi, ale jiným způsobem Persie do arménských záležitostí nezasahovala, protože po smrti Šáhpuhra II. byla postižena vnitřními problémy.

Významným mezníkem v arménské historii byl rok 387, kdy byla Arménie rozdělena na dvě části mezi Římskou říší a Persií. Obě strany odmítaly vzdát se politického vlivu nad strategicky významným regionem, a proto nakonec spor vyřešily diplomaticky. Tomuto aktu předcházela smrt *sparapeta* Manuēla roku 385. Král Aršak III. (379-389) nebyl schopen najít společnou řeč s propersky orientovanými knížaty a odešel do západní části Arménie, kde se usídlil ve městě Ekeľeac. *Nachararové*, kteří zůstali ve východní Arménii, si vyžádali na perské straně za krále Aršakovce Chosrova IV. (385-389). K oficiální ratifikaci rozdělení došlo roku 387 mezi císařem Theodosiem I. (379-395) a Šáhpuhrem III. (383-387). Západní jedna pětina území Arménie připadla Římské říši a zbývající čtyři pětiny získala perská strana. Nerovnoměrné rozčlenění bylo nejspíš způsobeno aktuálním rozložením sil na mezinárodní politické scéně.³⁵⁴

Vláda aršakovské dynastie v Arménii i po rozdělení země přetrvávala. V západní části pouze do smrti krále Aršaka III. roku 390. Země pak byla začleněna do říše jako zvláštní provincie *Armenia Interior*.³⁵⁵ Ve východní části se situace vyvíjela obdobně, jen s určitým časovým posunem. Aršakovci zde vládli až do roku 428, kdy byl na žádost arménských elit perským panovníkem Bahrámem V. (420-438) sesazen král Artášēs IV. (422-428). Aršakovská dynastie tak byla definitivně zbavena arménské královské koruny. Z východní Arménie vznikla perská provincie v čele s guvernérem, *marzpanem*, dosazovaným z Ktésifóntu.

³⁵⁴ Řím byl na západě zaměstnán Góty, proto neměl dostatek energie, aby se více věnoval svým východním politickým zájmům. Proto v podstatě uvítal mírové řešení arménské otázky a přistoupil na perský návrh.

³⁵⁵ NINA G. GARSOĪAN: „The Aršakuni Dynasty (A.D. 12-[180?]-428)“, s. 93.

2. Arménie perskou provincií (marzpanát)

Arménská knížata prožívala v počátečních dvaceti letech marzpanátu (428-449) poměrně klidné období. První *marzpan* jménem Vehmihršapuh, vyslaný šáhem Bahrámem V., byl vůči církvi a autonomii místních *nachararů* tolerantní. Ačkoli měla Arménie status provincie, udržovala si stejnou vnitřní samostatnost, jakou měla v dobách království. *Hazarapetem* země se stal arménský kníže Vahan Amatuni, který se fakticky staral o civilní správu země a byl zodpovědný pouze *marzpanovi*. V úřadu *sparapeta*, jehož úkolem bylo vedení arménského vojska během vojenských operací perského panovníka, byl potvrzen tradičně zástupce rodu Mamikoneanů Vardan.

Arménská církev v tomto období netrpěla žádnou persekucí, přece však jen došlo k událostem, které svědčí o její zhoršující se pozici. Ve stejném roce, kdy byl zbaven trůnu arménský král, přišel o svůj úřad v čele církve katolikos Sahak Parthew. Nikoli však záměrem perského panovníka, ale obviněním ze strany arménských *nachararů* z podpory krále Artasěse.³⁵⁶ Novým katolikem se roku 428 stal spojenec arménských knížat v jejich protikrálovské politice, biskup Surmak z rodu Albianovců. Avšak již rok nato byl opět na žádost arménské nobility, která nebyla schopna se shodnout na vlastním kandidátovi, nahrazen Syřanem Brkhišojem a o tři roky později dalším Syřanem Šamuelem, které vybral perský panovník. Bahrám V. však ve druhém případě vyhověl také těm arménským knížatům, která požadovala návrat Sahaka Parthewa do čela arménské církve a udělil Sahakovi některé pravomoce úřadu katolika. Jelikož se však král obával Sahakovy prořecké orientace, propůjčil mu pouze pravomoce ve věroučných otázkách, ostatní kompetence, včetně soudní, získal Šamuel. Podle N. Garsoïan byla přítomnost zmiňovaných syrských katoliků v Arménii pokusem Sásánovců zamezit kontaktu země s řeckou církví a napojit arménskou církev na křesťanskou církev v Persii. O izolaci perské Arménie od Západu podle ní svědčí skutečnost, že se arménští

³⁵⁶ MOVSĚS CHORENACI: *Patmuthiwn Hajoc*, III, lxiv, s. 348-349.

biskupové v roce 431 nezúčastnili efezského koncilu.³⁵⁷ Jejich nepřítomnost na ekumenickém církevním sněmu však nebyla ničím výjimečným, Arménie se neúčastnila ani koncilu v Konstantinopoli roku 381. Důležité však bylo, že arménská církev usnesení efezského koncilu ratifikovala na vlastním sněmu v Aštišatu roku 435 a stejně tak učinila i perská ortodoxní církev, která se čím dál tím citelněji dostávala do konfliktu se sílícím vlivem Nestoriových stoupenců v Perské říši. Arménská církev byla bezesporu ve spojení s perskou církví, nikoli však osobami syrských katolíků arménské církve, jak naznačuje N. Garsoïan. V žádném případě nelze hovořit o správní závislosti. Vzájemný kontakt obou církví probíhal ve formě konsultací týkajících se věroučných otázek, které nemohly způsobit zamezení styků arménské církve s církví řeckou.

Roku 438 zemřel Bahrám V. a na jeho místo nastoupil jeho syn Jazdgard II. (439-457). Na počátku své vlády se střetl s císařem Theodosiem II. (408-450), avšak jejich boje neměly dlouhého trvání a panovníci se brzy dohodli na smíru, neboť oba měli problémy s hunskými kmeny na svých hranicích. Jazdgard musel téměř po celou dobu své vlády bránit svou východní hranici proti Hefthalitům, nazývaným „Bílí Hunové“, které arménští historici Elišě a Łazar Pharpeci ve svých dílech mylně považují za Kušány.

Politika Jazdgarda II. vůči Arménům byla zpočátku vstřícná a nic nenasvědčovalo tomu, že později dojde k její radikální změně. Šáh po svém nástupu na perský trůn ustanovil nového arménského *marzpana*, kterým se stál nejmnocnější arménský *nacharar* Vasak Siwni. Vasak, který do té doby zastával úřad *marzpana* v sousední Ibérii, rovněž náležející pod správu Perské říše, se stal nejmnocnějším mužem v Arménii.³⁵⁸ Než došlo k osudným událostem v letech 449-451, těšil se Vasak Siwni v arménské společnosti dobrému jménu. U Koriwna se o něm dočteme:

³⁵⁷ NINA G. GARSOÏAN: „The Marzpanate (428-652)“, in: *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, Vol. I, ed. Richard G. Hovannisian, New York 1987, s. 98.

³⁵⁸ J. Russell se mylně domnívá, že Vasak Siwni byl první arménským *marzpanem*. Před ním zastával tuto funkci Peršan Vehmihršapuh. Viz JAMES R. RUSSELL: *Zoroastrianism in Armenia*, s. 135.

„Tehdy se Božím řízením stalo, že hlavou siwnického knížectví se stal smělý Vasak Sisakan,³⁵⁹ prozíravý, nadaný, předvídavý a Boží moudrostí obdařený muž. Hojně se podílel na díle šíření Evangelia. Projevoval Maštocovi pokoru, jako byl jeho synem, sloužil příkladně Evangeliiu a až do konce uskutečňoval jeho příkazy.“³⁶⁰

K narušení poklidné společenské atmosféry v Arménii došlo zásadní změnou Jazdgardovy politiky vůči ní na konci čtyřicátých let pátého století. Jazdgard se úspěšně vypořádal s invazí Hefthalitů na východě své říše a jelikož jej ani na západě neznepokojovali Římané, rozhodl se zabývat vnitřními záležitostmi říše. Jeho hlavním cílem bylo reformovat daňovou politiku vůči arménské provincii. Důvodem byl vyčerpávající a nákladný vojenský konflikt, který zatěžoval královskou pokladnu. Proto se Jazdgard II. zaměřil na Arménii, jejíž daňové výnosy ve srovnání s aršakovskými časy poklesly.³⁶¹ Také se rozhodl upravit její postavení v říši tak, aby došlo k těsnějšímu spojení provincie s centralizovanou vládou. Prvním krokem, který král v Arménii podnikl, bylo sčítání lidu. Jazdgard vyslal patrně roku 449 do Arménie svého úředníka Denšapuha, který sčítání provedl. Následky sčítání nebyly pro arménskou společnost příznivé a dotkly se všech jejích vrstev. Jazdgard II. totiž na základě výsledků provedeného sčítání učinil několik opatření, která měly zvýšit daňové odvody z provincie a také přizpůsobit její správu perským představám. Hlavní změnou bylo zdanění církve, která od svého vzniku až doposud byla zbavena této povinnosti. Král také zvýšil daně ostatnímu obyvatelstvu. Úřad arménského *hazarapeta* odebral knížeti Vahanu Amatunimu a předal perskému úředníkovi a soudní úřad katolika postoupil perskému *mogapetovi*.³⁶²

³⁵⁹ Vasakovo přízvisko Sisakan je odvozeno od jména jeho legendárního předka Sisaka, po němž byla oblast, kde vládl, pojmenována jako Sisakan. Vasak však častěji nese přízvisko Siwni a jeho panství Siwnikh.

³⁶⁰ KORIWN: *Patmuthiwn varuc ew mahuan srbojn Mesropa Vardapeti*, s. 25.

³⁶¹ HRAND KH. ARMĚN: *Marzpanə ew sparapetə*, Los Angeles, Horizon, 1952, s. 203.

³⁶² Soudní pravomoce se v případě katolika týkaly patrně pouze církevních otázek, podobně jako tomu bylo v Perské říši. M. Sprengling hovoří o perském *mogapetovi* Kartírovi, který v jednu ze svých nápisů zmiňuje svou soudní pravomoc. Podle M. Sprenglinga se jednalo pouze o pravomoc ve věcech církve a náboženství, nikoli v záležitostech civilních. Viz MARTIN SPRENGLING: *Third century Iran: Sapor and Kartir*, s. 43.

Elišě líčí vyslání Denšapuha jako jeden z bodů Jazdgardova předem připraveného plánu, kterým chtěl přinutit Armény k přijetí zoroastrismu:

„Kromě toho zosnoval ještě jinou ničemnost. Vyslal jednoho ze svých věrných služebníků jménem Denšapuh s jistým posláním do země Arménů. Denšapuh dospěl na místo s šáhovým nařízením. Přinesl šáhův pozdrav a s přetvářkou mírotvůrce vykonal v celé arménské zemi sčítání lidu, prý s úmyslem prominout daně a ulehčit jízdě. Přestože se navenek tvářil lživě mírumilovně, uvnitř se rodily ty nejhorší úmysly.

Za prvé: svobodnou arménskou církev uvrhl do závislosti.

Za druhé: křesťanské mnichy žijící v klášteřích vělenil do sčítání lidu.

Za třetí: zemi zatížil vyšší daní.

Za čtvrté: intrikami vzájemně znepřátelil nacharary a v každém rodu vyvolal svár.

To vše konal nejspíš proto, aby rozbil jednotu a rozrušil smlouvu církve, aby odradil mnichy a zubožil prostý lid, jenž by pro nesmírnou chudobu musel přijmout náboženství mágů.

Avšak ze všech nejhanebnější byl pátý úmysl. Ten, kdo se stal hazarapetem země, byl považován za otce, jenž dohlíží na laiky. Denšapuh však proti němu vyvolal povstání, zbavil jej úřadu a namísto něj povolal do naší země jakéhosi Peršana. Aby uškodil věhlasu církve, ustanovil za soudce země mogapeta.

Všechny tyto skutky byly nesnesitelné. Ještě nikdo si nedovolil takto zjevně vložit ruku na církev. Nikdo se zatím nepostavil proti, přestože daně byly tíživé. Vždyť od koho měli vzít sto dahekanů,³⁶³ brali dvakrát tolik. Stejně tak uvalili daň i na biskupy a kněze, a to nejen na místech výstavných, ale i zchátralých. Kdo jen může vypovědět, jak tíživé poplatky, daně z půdy, cla a obrok byly uvaleny na obyvatele hor, údolí a lesů. Vybírali je nikoli jak velí státní důstojenství, nýbrž loupeživě se jich zmocňovali v takové míře, až sami byli nadmíru udiveni, že z jednoho místa tryská takové bohatství a země dále vzkvétá.³⁶⁴

Přes emotivnost Elišeho projevu zůstává faktem, že se Jazdgard II. skutečně rozhodl přesvědčit Armény, aby se zřekli křesťanství a přijali zoroastrismus. Jaké konkrétní důvody pro svou snahu měl, není jednoduché určit. Oba arménští historici, kteří se ve svých dílech věnovali arménskému povstání poměrně detailně, uvádějí

³⁶³ Perská mince

³⁶⁴ ELIŠE: *Van Vardanaĵ ew hajoc paterazmin*, II, s. 22-23.

pouze Jazdgardovy náboženské pohnutky. Elišē pokládá jeho záměr za projev vděčnosti perským bohům, kteří mu pomohli zvítězit nad Hefthality a kteří za odměnu vyžadovali obrácení všech obyvatel říše od nepravých náboženství k učení zoroastrismu.³⁶⁵ Łazar Pharpeci zase hovoří o tom, že se král cítil zodpovědný za osudy svých poddaných před Ahurou Mazdou, jelikož Jazdgardovou povinností bylo, aby dbal o spásu svého lidu, mezi něž náleželi také Arméni, Iberové a kavkazští Albánci, v opačném případě mu hrozil trest bohů.³⁶⁶ Přestože oba autoři chápou povstání jednoznačně jako záležitost s pouze náboženským pozadím a význam panovníkových náboženských motivů přeceňují, nelze je zcela zavrhnout. Jazdgard II. byl v náboženských otázkách silně ovlivňovaným svým *hazarapetem* Mihr-Narsehem.

Mihr-Narseh byl významnou postavou sásánovských dějin a i Łazar Pharpeci zdůrazňuje jeho vliv na Jazdgarda a označuje jej za hlavního inspirátora šáhova postupu vůči jihokavkazským národům.³⁶⁷ *Hazarapetem* se stal již za Jazdgardových předchůdců, Jazdgarda I. a Bahráma V., avšak náboženský proselytismus, pro zoroastrismus netypický, začal prosazovat až ve svém stáří. Mihr-Narseh pocházel z významného parthského arsakovského rodu Sureňů.³⁶⁸ Jeho vřelý vztah k zoroastrismu je popsán nejen u arménských historiků, ale také v sásánovských pramenech.³⁶⁹ Jeho syn Zurvandat se zabýval zoroastrijským církevním právem a získal za vlády Bahráma V. druhý nejvyšší církevní úřad ve státě. Další dva Mihr-Narsehovi synové získali vysoké postavení v armádě a ve státní správě. Na svém panství Mihr-Narseh zakládal zoroastrijské chrámy a ke křesťanům v říši se choval nesnášenlivě. Právě jemu lze přičítat zodpovědnost za zhoršení situace křesťanů a jejich pronásledování na konci vlády Jazdgarda I. a během panování Bahráma V.³⁷⁰ V Elišeho a Łazarově vyprávění se Mihr-Narseh jeví jako mocný představitel perské moci. Elišē jej nenazývá jen *hazarapetem*, ale také *hramanatarem*, tj. vojenským

³⁶⁵ *Ibid.*, II, s. 18-19.

³⁶⁶ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thutth ar Vahan Mamikonean*, II, xxi, s. 42.

³⁶⁷ *Ibid.*, II, xxi, s. 95.

³⁶⁸ Ke stejnému rodu náležel i Řehoř Osvětitel a jeho potomci.

³⁶⁹ NINA G. GARSOĪAN: „The Marzpanate (428-652)“, s. 99.

³⁷⁰ PARVANEH POURSHARIATI: *Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, Londoan-New York 2008, s. 60.

velitelem. Mihr-Narseh podle Elišeho i Łazara také později velel perskému vojsku, jež mělo za úkol porazit arménskou vzpouru. Łazar Pharpeci považuje Mihr-Narseha za hlavního strůjce šáhovy náboženské politiky vůči Arménii a zdůrazňuje jeho roli hlavního rádce Jazdgarda, který uskutečňoval *hazarapetovy* pokyny. Během soudu s arménským klérem, následujícím po porážce arménského povstání, Mihr-Narseh předsedal soudnímu tribunálu.³⁷¹ Jelikož se jednalo o soud týkající se náboženského problému a obviněnými byli představitelé církve, měl tento soud náležet do jurisdikce *mogapeta*.³⁷² Je proto možné, že Mihr-Narseh disponoval také pravomocemi obvyklými pro představitele zoroastrijské církve.³⁷³

Jazdgard II. byl ve svém nekompromisním postupu vůči křesťanským obyvatelům Jižního Kavkazu, a nejen k nim, ale i k těm křesťanům, kteří žili uvnitř jeho říše, veden, kromě náboženských důvodů, důvody politickými. I když se v první polovině pátého století vztahy mezi Perskou a Římskou říší uklidnily a nebyly provázeny tak početnými válečnými konflikty, přece jen se Sásánovci dívali na východní zahraniční politiku svého souseda s podezřením. Se stejným podezřením se Sásánovci dívali také na křesťanské obyvatelstvo Perské říše a jejich loajalitu vůči perské královské dynastii, přestože tito křesťané, včetně Arménů, oddanost perskému panovníkovi neustále zdůrazňovali.³⁷⁴ Zdá se, že jak v Persii, tak i v Římě byla politická loajalita neoddělitelná od náboženského přesvědčení.³⁷⁵ Jednání Jazdgarda s křesťany bylo součástí jeho systematického a ctižádostivého programu centralizace, jež měla odbourat možné pochybnosti o oddanosti nezoroastrijců vůči svému panovníkovi. Odmítnutí křesťanů tyto kroky akceptovat vedlo k násilí, pronásledování a masovému mučení za Jazdgardovy vlády.³⁷⁶

³⁷¹ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, II, xliii, s. 78.

³⁷² Arménský výraz *mogapet* (pers. *mōbad*) bylo označení pro velekněze zoroastrijské církve.

³⁷³ Není vyloučeno, že obžalované vyslychal Mihr-Narsehův syn Zurvandad. Stejně tak mohl další syn perského *hazarapeta* velet perským vojskům proti arménskému povstání. Arménskými historiky pak mohli být oba synové zaměněni jejich otcem, jelikož jeho jméno mohlo být „čtenářskému publiku“ známější.

³⁷⁴ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, II, xxiv, s. 45.

³⁷⁵ NINA G. GARSOĪAN: „The Marzpanate (428-652)“, s. 96.

³⁷⁶ S. J. McDONOUGH: „A Question of Faith? Persecution and Political Centralization in the Sasanian Empire of Yazdgard II (438-457CE)“, in: *Violence in Late Antiquity, perceptions and practices*, Burlington - Aldershot, 2006, s. 70.

Podle S. Brocka přistoupili perští panovníci k persekuci křesťanů tehdy, když se zhoršily persko-římské vztahy a došlo k otevřenému konfliktu mezi oběma stranami.³⁷⁷ Brockova teorie však neodpovídá okolnostem, za nichž Jazdgard řešil náboženskou otázku ve své říši, kdy byly vztahy s Konstantinopolí mírové.³⁷⁸ Jazdgard II. se patrně úmyslně rozhodl řešit otázku bezpečnosti říše právě ve chvíli, kdy byl na západní hranici klid. Krále totiž na východní hranici neustále trápily útoky Hefthalitů a představa, že v případě konfliktu s Východořímskou říší by byl atakován i na západě, jej nutila k obezřetnosti. Patrně se obával možnosti, že císaři by v takovém konfliktu mohlo pomáhat křesťanské obyvatelstvo jeho země, což by se narušilo vnitřní stabilitu říše.

Postavení arménských křesťanů bylo za Jazdgarda II. specifické. Jako obyvatele Perské říše je můžeme chápat až po roce 428, kdy se Arménie stala perskou provincií. Před tímto datem nemohli sásánovští panovníci vůči nim uplatňovat stejnou náboženskou politiku jakou uplatňovali vůči křesťanům na území svého státu.³⁷⁹ Křesťanská Arménie patrně nepůsobila na Jazdgarda jako spolehlivý partner. Jazdgard věděl o opakovaně manifestované prořímské orientaci Arménie, která se projevovala po celou dobu panování Sásánovců v Perské říši. Proto se rozhodl svými kroky nejprve v reformě správy a poté i v otázce náboženství arménskou provincii pevně zakotvit v rámci říše a definitivně ji vyvést z římského vlivu, čímž chtěl zajistit bezpečnost svého panství do budoucna.

³⁷⁷ SEBASTIAN BROCK: „Christians in the Sasanian Empire: a Case of Divided Loyalties“, in: *Studies in Church History*, 18, 1982, s. 7.

³⁷⁸ S. J. McDONOUGH: „A Question of Faith? Persecution and Political Centralization in the Sasanian Empire of Yazdgard II (438-457CE)“, s. 71.

³⁷⁹ Výjimkou jsou snahy o prosazování zoroastrismu v Arménii krále Šáhpuhra II., kterému se podařilo v šedesátých letech čtvrtého století na čas ovládnout arménské území.

3. Počátek arménského povstání - Jazdgardovo nařízení Arménům k přijetí zoroastrismu

Prvním krokem směřujícím k omezení vnitřní nezávislosti arménské provincie byla zmiňovaná mise Denšapuha. Druhým krokem bylo odeslání dopisu s nařízením, kterým perská strana vyzvala Armény, a také kavkazské Albánce a Ibery, aby se zřekli křesťanství a přijali zoroastrismus. U Łazara je text Jazdgardova dopisu velice stručný. Obsahuje mimo jiné poznámku o textu, jež vytvořili mágové jako příručku zoroastrijské věrouky pro Armény a který byl přiložen k Jazdgardově dopisu. Elišě za autora dopisu nepovažuje Jazdgarda, nýbrž *hazarapeta* Mihr-Narseha. Protože Elišě při psaní svého díla vycházel z Łazarových *Dějin*, využil patrně jeho poznámky o zoroastrijském textu a ve své Historii upravil obsah dopisu adresovaného Arménům o pasáži předkládající některé prvky zoroastrijského učení, jak je znal z díla *Etc' atandoc* Eznika Koľbaciho.³⁸⁰

³⁸⁰ Zde je uveden text dopisu Mihr-Narseha, který se zachoval u Elišěho:

Mihrnerseh Vzurb, velitel Árijů i Neárijů, posílá pozdrav Velké Arménii:

Vězte, že každý člověk, který žije pod nebeskou klenbou a nevěří v mazdaistické náboženství, je hluchý a slepý a obelstěný Harmanovými dévy.

Neboť když ještě nebyla nebesa a země, veliký bůh Zrvan tisíc let vykonával obět' a říkal: „Snad budu mít syna jménem Ormizd, který stvoří nebesa a zemi.“ A v lůně byli počati dva synové, jeden z přinášení obětí a druhý pro řečené „snad“. Když poznal, že v lůně jsou dva, pravil: „Který dříve vyjde ven, tomu dám své království.“

Avšak ten, jenž byl počat z pochybování, roztrhl lůno a vyšel ven. Zrvan mu pravil: „Kdo jsi?“ Odpověděl mu: „Jsem tvůj syn, Ormizd.“ Zrvan mu řekl: „Můj syn září a libě voní, ty jsi temný a zlý.“ A když přehořce zaplakal, dal mu panovat na tisíc let.

Jakmile se narodil druhý syn, dal mu jméno Ormizd. Vládu odňal Arhmnovi a dal Ormizdovi, řka: „Do nynějška jsem já přinášel obět' za tebe, nyní ty budeš přinášet za mě“ Ormizd stvořil nebesa a zemi a Arhmn naopak konal zlo.

Tvorové jsou rozděleni takto: Andělé jsou Ormizdovi a dévové Arhmnovi. Všechno dobro seslané z nebes na zem je od Ormizda a všechno škodlivé, co odtamtud přichází, pochází od Arhmn. Podobně to, co je na obloze dobré, stvořil Ormizd a to, co není dobré, stvořil Arhmn. Nemoci a smrt stvořil Arhmn. I všechny špatnosti a neštěstí, která se dějí, též kruté války jsou stvořeny zlem. Šťěstí a vláda, sláva a pocty, tělesné zdraví, sličná tvář, výřečnost, dlouhý život, to vše čerpá svou jsoucnost z dobra. A na všem, co takové nebylo, mělo podíl zlo.

Když dopis s nařízením o přijetí zoroastrismu dostali arménští *nachararové*, svolali roku 449 sněm do Artašatu. Zúčastnili se jej zástupci duchovních a světských elit, kteří se rozhodli nařízení neuposlechnout. Elišé i Łazar Pharpeci předkládají seznam osmnácti zúčastněných biskupů. Łazar navíc uvádí i seznam arménských *nachararů*, také v počtu osmnácti, mezi nimiž nechybí *marzpan* Vasak Siwni, bývalý *hazarapet* Vahan Amatuni a *sparapet* Vardan Mamikonean.³⁸¹

Pobloudilí jsou všichni lidé, již říkají, že smrt stvořil Bůh a zlo i dobro pochází od něj. Křesťané vyprávějí, že je Bůh nepřející, když kvůli jednomu ze stromu utrženému a snědenému fíku stvořil smrt a člověku ji určil za trest. Jak by mohl Bůh tak mocně nevrážit na člověka, jestliže ani nevráživost člověka k člověku není tak mocná? Kdo něco takového říká, je hluchý a slepý a obelstěný Haramanovými dévy.

Ještě jinou pomatenost tvrdí. Bůh, jenž stvořil nebesa i zemi, sestoupil a narodil se z jedné ženy, jejíž jméno bylo Mariam a jež měla za muže Hovsēpha. Pravda je však taková, že její syn byl syn jakéhosi Banthuraka, narozený z nespořádaného svazku. A takového člověka mnozí zbloudile následovali. Jestliže země Římanů pro velikou pošetilost zbloudila a zavrhl naši dokonalou víru, způsobují škodu sami sobě. Proč však vy ztrácíte rozum a následujete je v poblouznění? Mějte stejné náboženství jaké má váš pán, a to především proto, že před Bohem budeme muset i za vás skládat účty.

Nevěřte svým vůdcům, které nazýváte nazaretskými. Jsou to velcí pokrytci. To, co učí slovy, nedokazují svými skutky. Říkají: „Jíst maso není hříchem.“ Avšak oni je jíst nechtějí. Říkají: „Je třeba se ženit.“ Avšak oni se na ženu nechtějí ani podívat. Říkají: „Hromadit bohatství je veliký hřích.“ Chudobu však chválí nadmíru. Váží si ubohosti a odsuzují štěstí. Vysmívají se osudu a přísně odsuzují okázalost. Milují prostý oděv a opovržených věcí si váží více než úctyhodných. Smrt velebí a život hanobí. Zrozením člověka opovrhují a chválí bezdětnost. Jestliže jim člověk bude naslouchat a k ženě nepřistoupí, brzy přijde konec světa.

Avšak neměl jsem v úmyslu vám psát o všem podrobně, jelikož je mnoho dalších věcí, které říkají. Ze všeho, co jsem napsal, je nejhorší jejich hlásání o tom, že Bůh byl rukama lidí pozvednut na kříž, zemřel a byl pohřben, pak vstal z mrtvých a vstoupil na nebesa. Vy sami byste měli takové nestoudné učení odsoudit. Dévové, kteří jsou zlí, nejsou lidmi chytáni a trýzněni, jak by mohli soužit Boha, stvořitele veškerého tvorstva? Je to vaše hanba a pro nás neuvěřitelné říkat takové věci.

Nyní máte před sebou dvě možnosti: buď bod po bodu odpovíte na tento dopis, nebo se zvednete, dostavíte se ke dvoru a předstoupíte před veliký soud, abyste se ospravedlnili. Viz ELIŠÉ: Van Vardanaĵ ew hajoc paterazmin, II, s. 41. Pro srovnání podobnosti Elišeho dopisu s dílem Eznika Etc' aĵandoc Eznika Koĵbaciho viz II. kapitola, s. 51.

³⁸¹ ELIŠÉ: *Van Vardanaĵ ew hajoc paterazmin*, II, s. 27-28 ; ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar' Vahan Mamikonean*, II, xxiii, s. 44-45.

V čele duchovních zástupců na sněmu stál podle obou arménských historiků Hovsēph Hołocmeci. Postavení Hovsēpha Hołocmeciho v arménské církvi není zcela jasné. Elišē ani Łazar jej ve zmíněném seznamu neoznačují jako katolika, ale pouze jako biskupa, nebo kněze, jenž úřad katolika spravoval. Hovsēph byl žákem Mesropa Maštoce a Sahaka Parthewa. V Koriwnově díle *Život Maštoce* nalezneme zmínku o tom, že oba otcové, Mesrop a Sahak, ještě před svou smrtí jmenovali Hovsēpha do čela arménské církve.³⁸² Neexistuje však doklad o tom, že jej potvrdila perská strana, jak bylo u arménských katolíků obvyklé. Patrně v čele církve působil neoficiálně s tím, že měl na starost, podobně jako před ním Sahak, věroučné otázky. Oficiálně stál v čele opět Surmak, který byl katolíkem již v letech 428-29. Vzhledem k tomu, že po smrti katolika Šamuela v roce 437 staříčský Sahak Pathew odmítl převzít jeho kompetence, shodla se arménská knížata na osobě Surmaka a perský panovník Jazdgard II. jej potvrdil. Katolikos Surmak zemřel patrně v roce 443.³⁸³ Již rok na to byl svolán církevní sněm do arménského města Šahapivanu, který inicioval Hovsēph Hołocmeci, což svědčí o jeho větších pravomocích, než měl doposud. Arménské církevní tradice uvádí, že aniž byl Hovsēph potvrzen v Ktésifóntu, byl to on, kdo byl arménskou církví i společností považován za Sahakova následníka v úřadu katolika, nikoli Surmak. Hovsēph je prezentován Elišēm i Łazarem jako hlava arménské církve také v době arménsko-perského konfliktu v letech 449-51 a jejím hlavním zástupcem na artašatském sněmu.³⁸⁴

³⁸² KORIWN: *Patmuthiwn varuc ew mahuan srbojn Mesropa Vardapeti*, s. 46.

³⁸³ MAŁAKHIA A. ORMANEAN, *Azgaptum*, I, s. 376. Podle N. Garsoïan se Surmak objevil na sněmu v Artášatu v roce 449 a přestože byl potvrzen Peršany a měl s nimi proto dobré vztahy, postavil se proti výzvě Jazgarda II. Arménům k přijetí zoroastrismu. Viz NINA G. GARSOÏAN: „Secular Jurisdiction over the Armenian Church“, s. 245. Autorka vychází ze zmiňovaného Elišēho a Łazarova seznamu biskupů, kde je uveden Surmak, biskup Bznuniů. Jelikož se však ani jeden z autorů o něm nezmiňují jako o katolíkově, je nepravděpodobné, že se jednalo o námi diskutovaného Surmaka.

³⁸⁴ Podle arménského historika jedenáctého století Stephanose Taroneciho byl Hovsēph po Surmakově smrti konsekrován katolíkem na příkaz Vardana Mamikoneana. Toto tvrzení je však nepravděpodobné, jelikož Vardan k takovému kroku neměl patřičné pravomoce. Pravděpodobnějším se jeví názor arménského badatele M. Ormaneana, který zásluhu na Hovsēphově zvolení přičítá *marzpanovi* Vasakovi Mamikoneanovi, který zastával v zemi nejvýše postavený úřad. Viz NINA G. GARSOÏAN: „Secular jurisdiction over the Armenian church“, s. 244; MAŁAKHIA A. ORMANEAN, *Azgaptum I*, s. 376.

Podle arménského badatele Hranda Armēna je zarážející, že se artašatského sněmu zúčastnilo pouze osmnáct biskupů a osmnáct *nachararů*.³⁸⁵ Například na sněmu v Šahapivanu o pět let dříve se shromáždilo čtyřicet arménských biskupů. Vzhledem k tomu, že arménská „trůní listina“, *gahnamak*, která určovala pořadí důstojnosti arménských knížat před králem, uvádí na sedmdesát jmen, je počet osmnácti zúčastněných knížat na sněmu v Artašatu poměrně nízký.³⁸⁶ Z tohoto nízkého počtu je možné usuzovat, že Arméni přijali Jazdgardovo nařízení spíše jako návrh, který je možné odmítnout a není třeba mu věnovat přílišnou pozornost. Na sněmu shromáždění církevní a světské představitelé po společné shodě poslali šáhovi odmítavou odpověď, v níž jej však nejprve utvrdili ve své věrnosti k perským vládcům a pak hájili své rozhodnutí zůstat křesťany.

Jejich odmítnutí i přes zdůrazňovanou loajalitu arménské nobility a duchovenstva vyvolalo na perském dvoře nelibost. Jazdgard II. přikázal, aby se nejvýznamnější arménská, ale také iberská a albánská knížata, která rovněž odmítla přijmout zoroastrismus, dostavila do Ktésifóntu, aby své rozhodnutí vysvětlila. Z Arménie ke králi odjelo deset *nachararů*, mezi nimiž byl *marzpan* Vasak Siwni, *sparapet* Vardan Mamikonean, Neršapuh Arc'runi, podle *gahnamaku* kníže třetího nejmocnějšího arménského rodu, dále bývalý *hazarapet* Vahan Amatuni a další. Za iberskou stranu se do hlavního města vydal *bdešch* Ašuša. Knížata uposlechnutím Jazdgardova příkazu dostavit se do Ktésifóntu se snažila manifestovat svou loajalitu a poslušnost. Nechtěla, aby je král neopodstatněně podezříval z aktivit namířených proti němu. K perskému dvoru dorazila knížata na jaře roku 450.³⁸⁷

³⁸⁵ HRAND KH. ARMĚN: *Marzpanə ew sparapetə*, s. 198.

³⁸⁶ NIKOLAJOS ADONC: *Hajastanə Hustinianosi darašrdžanum*, Hajastan, Erevan 1987, s. 280-1. U N. Adonce uvedený *gahnamak* odráží postavení arménských rodů v pátém století.

³⁸⁷ J. Russell interpretuje Elišeho text hovořící o cestě arménských knížat do Ktésifóntu tak, že Vasak a Vardan byli přinuceni zastavit se na perském dvoře v době, kdy byli na cestě z války proti Hefthalitům. Elišě však neuvádí konkrétní jména knížat, kterých se to týkalo, mluví o „některých z knížat“. Oba zmiňovaní velmožové jsou podepsáni v odmítavém dopisu Jazdgardovi, který obsahoval závěry sněmu v Artašatu a který Arméni odeslali patrně na přelomu roku 449/50. Je nepravděpodobné, že by se Vasak a Vardan do dubna roku 450, kdy se dostavili před krále, dokázali přesunout na východní hranici Perské říše a zpět. Viz JAMES R. RUSSELL: *Zoroastrianism in Armenia*, s. 136; ELIŠE: *Van Vardana ew hajoc paterazmin*, II, s. 43.

Před šáhem arménská, iberská i albánská knížata opět zdůraznila svou oddanost vůči perské koruně, ale i věrnost křesťanskému náboženství. Zvláště odmítavě se podle Łazara i Elišeho ke konverzi k zoroastrismu stavěl *sparapet* Vardan Mamikonean, jenž byl vnukem katolika Sahaka Parthewa a byl od dětství vychováván ve zvlášť nábožném prostředí. Odpor arménských knížat přinutil Jazdgarda II. k vyhrůžkám: pokud Arméni, Iberové a Albánci nepřijmou zoroastrismus, budou jejich země zničeny a knížata s rodinami usmrceni. *Nachararové* si vzali čas na rozmyšlenou, během kterého se snažili přemluvit Vardana Mamikoneana, aby se připojil k jejich plánu přijmout zoroastrismus pouze fiktivně. Po návratu domů se všichni chtěli vrátit ke křesťanství. Knížata podle Łazarových slov Vardanovi slíbila, že prolíjí krev za spásu své země, pokud bude třeba, a ve všem jej budou poslouchat.³⁸⁸ Uzavřenou smlouvu (*arm. ucht*), kterou Łazar nazývá svatou, potvrdili přísahou na Bibli.

Když se Jazdgard II. dověděl o jejich úmyslu přijmout zoroastrismus, obdaroval je a poslal i se skupinou mágů, kteří měli v Arménii šířit perské náboženství, do vlasti. Panovník však byl obezřetný a nechal si u sebe rukojmí, Vasakovy dva syny a *bdešchu* Ašušu.

Po návratu arménských knížat do vlasti se došlo k lidovým nepokojům, o nichž se zmiňuje pouze Eliše.³⁸⁹ Vypukly pod vedením kněze a pozdějšího mluvčího povstání Lewonda ve chvíli, když se mágové, kteří přijeli s arménskými knížaty, snažili vniknout do jednoho z kostelů. Mluvčími lidových vrstev byli zástupci arménské církve, kteří původně nevěděli, že knížata přijala zoroastrismus jen navenek. Duchovní byli přesvědčeni, že nadešel čas, kdy se bude rozhodovat o existenci arménské církve a tím i o jejich osudech. Snažili se působit na své věřící a podněcovali je k nepokojům. Církev se snažila vyvolávat nepokoje nejen z důvodů náboženských, ale brala v úvahu také své ekonomické zájmy. Nebylo tomu dávno, co Jazdgardovým nařízením podlehla zdanění. Nižší vrstvy obyvatelstva také nebyly spokojené s vyšší daní, kterou museli odvádět. Nová daňová politika Peršanů se jistě nelíbila jedné ani druhé skupině, proto měly důvod společně ukázat svou nelibost.

³⁸⁸ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, II, xxvii, s. 53.

³⁸⁹ ELIŠE: *Van Vardana ew hajoc paterazmin*, II, s. 58.

Když však Vardan po návratu viděl, jak mágové ničí kostely, stavějí zoroastrijské chrámy a šíří v zemi zoroastrismus, rozhodl se s celou svou rodinou odejít do Východořímské říše, kde mohl svobodně vyznávat křesťanství.³⁹⁰ Zmiňovaná smlouva, kterou knížata podepsala v Ktésifóntu, obsahovala mimo jiné jeden článek, který Łazar Pharpeci patrně vložil do textu proto, aby ospravedlnil Vardanův odchod z Arménie, který by si čtenář jinak mohl vysvětlit jako zbabělý útěk a nedodržení smlouvy:

*„Jestliže se stane, že opustíme zemi a všechen svůj majetek a utečeme do ciziny, vybereme si takový úděl i se svými ženami a syny, a s láskou přijmeme nouzi i žebrotu.“*³⁹¹

Je zajímavé, že Elišě o Vardanově odchodu z Arménie neuvádí ani zmínku. Jistě se obával, že by líčením odchodu Mamikoneanů z Arménie svého kladného hrdinu před čtenáři poškodil. Vardanův odchod by se totiž jistě dal vyložit jako zrada arménského národa.

Někteří badatelé se domnívají, že konverze některých arménských knížat a zvláště *marzpana* Vasaka byla opravdová.³⁹² Vycházejí pravděpodobně z Elišeho podání, které líčí Vasaka jako odpadlíka od křesťanství. Jeho konverze k zoroastrismu se u Elišeho projevuje například ve chvíli, kdy odmítl paradoxně rady perského *mogapeta*, aby nenutil Armény ke konverzi k perskému náboženství:

*„Marzpan mu nechtěl naslouchat, jelikož přijal perské náboženství ze srdce.“ Okamžitě začal některé šálit jménem, některé přemlouvavými slovy. Všechny rolníky hrozivými slovy zastrásoval.*³⁹³

U Łazara Pharpeciho nacházíme pouze jedinou zmínku naznačující možnost skutečné konverze některých knížat, nikoliv však Vasaka. Podle Łazara se někteří

³⁹⁰ *Ibid.*, xxx, s. 56-57.

³⁹¹ *Ibid.*, s.53.

³⁹² DICKRAN KOUYMIJIAN: „Łazar Parpetsi“, in: *Studies in Classical Armenian Literature*, s. 158; JAMES R. RUSSELL: *Zoroastrianism in Armenia*, s. 137.

³⁹³ ELIŠE: *Van Vardana ew hajoc paterazmin*, II, s. 63-63.

přihlásili k zoroastrismu jen kvůli výhodám, které jim přináležitost k perskému náboženství mohla přinést:

*„Všichni se společně rozhodli vykonat králův příkaz. Navenek se zřekli a šli do svatyně. Polovina z nich, ne všichni, naoko a nikoli opravdově sklonili hlavu při pustém obřadu. A někteří, přestože věděli o nezadržitelném pádu, který je čeká, v touze po pozemské slávě vyměnili slávu pravého Boha za opovrženímhodný a pomíjivý život na tomto světě.“*³⁹⁴

Łazar Pharpeci po celou dobu vyprávění o cestě knížat k perskému dvoru zdůrazňuje přítomnost nejen z Arménů, ale i Iberů a kavkazských Albánců. Jeho výrok o skutečné konverzi k zoroastrismu se tedy mohl týkat kohokoliv z těchto tří skupin velmožů. Je možné, že mezi ně patřil albánský král Vače II. (444-463), který mohl být jedním z albánských účastníků slyšení na dvoře perského panovníka, přestože se o něm arménští historikové nezmiňují.³⁹⁵ V díle *Dějiny kavkazské Albánie* arménského historika Mojžíše Kaľankatvaciho se totiž objevují informace, které by mohly jeho konverzi v roce 450 potvrzovat:

*„Hazkerť³⁹⁶ zemřel v devatenáctém roce své vlády. Jeho synové stáli proti sobě a bojovali o moc. V době, kdy brojili proti sobě, povstal král Albánců Vače. Protože byl Vače jejich bratrancem, hanebný Hazker jej násilím učinil mágem, přestože byl podle obyčej předků, který ustanovil Úrnajr,³⁹⁷ původně křesťanem.“*³⁹⁸

Co se však týče Vasaka Siwniho, ten v Łazarově *Dějínách* vystupuje po celou dobu vyprávění jako křesťan, jenž sice později zradil smlouvu, kterou knížata uzavřela, ale nikdy se nestal odpadlíkem od víry, jak jej popisuje ve svém díle Elišě. Łazara Pharpeci hovoří o jiném arménském renegátovi, Vasakovu zeti Varazvaľanovi, který se stal stoupencem zoroastrismu a po Vasakově uvěznění získal od Jazdgarda tchánovo panství Siwnikh. Elišě patrně spojil osudy těchto dvou osob

³⁹⁴ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thuľth ar Vahan Mamikonean*, II, xxviii, s.53-54.

³⁹⁵ BABKEN HARUTHJUNJAN: „Sparapet Vardan Mamikonjan hajoc thagavor“, in: *Avarajri chorhurdə*, Muľni, Erevan 2003. s. 36.

³⁹⁶ Jazdgard II.

³⁹⁷ Úrnajr byl albánským králem, který přijal v první polovině čtvrtého století křesťanství.

³⁹⁸ MOVSĚS KAŁANKATVACI: *Patmuthjun Alvanic ašcharhi*, Erevan 1969, x, s. 11.

do jedné, čímž se snažil zdůraznit propastný rozdíl mezi záporným hrdinou Vaskem a jeho protějškem, budoucím mučedníkem, idealizovaným Vardanem.³⁹⁹ Arménský historik se důrazem na Vasakovu opravdovou konverzi k zoroastrismu patrně snažil zamaskovat Vardanův poklesek, kterým zavržení víry předků, i když fiktivní, jistě bylo.⁴⁰⁰

Dokladem Vasakovy pravověrnosti je i jeho dopis, který spolu s dalšími arménskými knížaty poslal prchajícímu Vardanovi. Łazar Pharpeci vypráví, že Vasak Siwni jej Vardanovi poslal i s Biblí, na kterou přísahala knížata v Ktésifóntu, když uzavírala „svatou smlouvu“, a žádal jej, aby se vrátil:

*„Ty se svými bratry a celou svou soudržnou rodinou jste se starali o to, abyste přežili a zachránili se. Ale my všichni jsme vydáni do věčné záhuby. Bez vás my, ani naši potomci nemáme možnost záchrany života. Jestliže tak starostlivě pečujete o sebe navzájem, nedovolte, aby bylo zahubeno tolik lidí. Jelikož je zde mnoho lidí vaší krve, z vašeho rodu, pomozte také nám dosáhnout Kristovy koruny stejně tak, jak se jí snažíte dosáhnout vy.“*⁴⁰¹

Vardan se na žádost arménských *nachararů* vrátil, ale neměl v úmyslu řešit nepříznivou náboženskou situaci, která v Arménii vznikla, vojenským zásahem. Podle obou arménských historiků se mágové, kteří přijeli na konci jara roku 450 z arménskými knížaty, snažili v zemi šířit zoroastrismus. Ničili křesťanské chrámy, stavěli zoroastrijské svatyně a zakládali náboženské školy. Na každém knížecím sídle žil mág, který se staral o výchovu členů knížecího rodu. Kdo chtěl v Arménii vyznávat křesťanství, musel je vyznávat skrytě. S mágy a knížaty přijely do Arménie také perské vojenské oddíly, které na šíření zoroastrismu dohlížely.

³⁹⁹ NIKOŁAJOS ADONC: *Marzpan Vasak pered sudom istorikov*, Sanktpeterburg 1904, s. 127.

⁴⁰⁰ NINA G. GARSOĪAN: „Reality and myth in Armenian history“, in: *Studi Orientali dell'Università di Roma*, „la Sapienza“ 13, The East and the Meaning of History. International Conference (23-27 November 1992). Rome 1994, reprint in: *Church and Cluture in Early Medieval Armenia*, Aldershot, XII, 1999, s. 130.

⁴⁰¹ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, II, xxx, s. 58.

4. Průběh povstání – *marzpan* Vasak Siwni versus *sparapet* Vardan Mamikonean

Łazar Pharpeci se zmiňuje o tom, že Vardana k povstání přemluvil bývalý arménský *hazarapet* Vahan Amatuni, který byl znepřátelen s *marzpanem* Vasakem.⁴⁰² Autor neuvádí příčinu jejich nepřátelství, ale je možné, že Vahan Vasaka obviňoval ze své ztráty úřadu *hazarapeta*.⁴⁰³ Vardan se s Vahanem Amatunim a dalšími knížaty rozhodli řešit náboženskou situaci v zemi vojenskou silou. Nejprve se snažili své úmysly skrýt před *marzpanem* Vasakem Siwnim, protože se domnívali, že se k povstání nebude chtít připojit, jelikož jeho dva synové žili jako rukojmí na šáhově dvoře. Vasak se však o připravovaném povstání dověděl a snažil se jej odvrátit. Po marných snahách přesvědčit vzbouřence, aby od svého úmyslu alespoň prozatím ustoupili, se k nim nakonec připojil. Łazar Vasakův neochotný přístup k povstání vysvětluje jeho strachem o své syny, a také blíže nespecifikovanými pohnutkami vycházejícími z jeho ctižádostivosti.⁴⁰⁴ Právý důvod jeho postoje nalezneme opět u Łazara překvapivě téměř až na konci vyprávění, kdy se Vasak a ostatní arménská knížata ocitla před královským soudem, aby se zodpovídali z účasti na povstání. Důvodem Vasakovy neochoty připojit se k povstaleckým knížatům bylo patrně jeho přesvědčení, že k povstání nesmí dojít předčasně a je třeba nejprve uskutečnit plán, kterým by byla zajištěna vojenská podpora zvenčí. Tento plán byl obsažen již v dopise, který Vasak poslal Vardanovi prchajícímu i se svou rodinou na římské území. Později, po porážce arménské revolty, se Vasakův dopis stal důkazem arménských *nachararů*, kteří jej chtěli usvědčit před Jazdgardem II. z přípravy celého povstání. Až v závěrečné fázi Łazarova vyprávění se tedy dovídáme, že obsah dopisu, který je uveden výše a který poslal Vasak Vardanovi při jeho odchodu z Arménie, není kompletní. Jeho druhá část zněla takto:

⁴⁰² ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, II, xxxi, s. 60.

⁴⁰³ NIKOLAJOS ADONC: *Marzpan Vasak pered sudom istorikov*, s. 127.

⁴⁰⁴ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, II, xxxii, s. 61.

„Proč jsi utekl? Co tě vystrašilo? Čeho se tak bojíš a nepověděl jsi nám o tom? Neutíkej a nikoho se neboj. Jestliže ses ulekl perského krále a jeho síly, neboj se. Vrať se. Napíšeme dopis císaři a dáme se do jeho služeb. On uvěří, že dobrovolně odevzdáváme tak velikou zemi pod jeho vládu. S radostí a dobrou vůlí to přijme a dá nám vojsko. Oni a my jako spojenci vždy přivádíme Peršany do úzkých. Pakliže císař bude jiného mínění a nebude to ku jeho prospěchu, já, který jsem byl donedávna iberským marzpanem a měl jsem ve svých rukou Alánský průsmyk,⁴⁰⁵ [požádám o pomoc Huny]. Spřátelil jsem se s mnoha hunskými veliteli smlouvou a přísahou. I dnes na základě této smlouvy za mnou přijíždějí. Já mám také přístup ke všem daním z arménské země. V mých rukou jsou všechny obchody, které jsem odebral perským obchodníkům tady v Arménii. V pokladnici se nachází všeho dost a já pošlu z toho jen část do hunské země. Oni odtamtud vyšlou tolik Hunů, že jim pro jejich plenění nebude perská země stačit.⁴⁰⁶

Łazar Pharpeci tuto část dopisu neuvedl jistě proto, aby se na počátku líčení arménské povstání čtenářovy sympatie nenachýlily na Vasakovu stranu na úkor Vardanovy. Proto jej poněkud neobratně použil až na konci jako důkaz Vasakovy zrádné povahy. Skutečnost, že dopis měl pokračování, Łazar během vyprávění zcela dobře neskryl. V momentě, kdy měl Vardan odejít se svým vojskem do kavkazské Albánie (tomuto tématu se budeme více věnovat později), požadoval po Vasakovi, aby učinili tak, jak se všechna arménská knížata dohodla, a vyslali posly k východořímskému císaři o pomoc. Tato Vardanova výzva vyznívá torzovitě. Čtenář netuší, o jakou dohodu o pomoci se jednalo, jelikož Łazar o ní v předešlých pasážích nehovoří.

Ještě se však vraťme k *marzpanu* Vasakovi a jeho postoji k arménskému povstání. Vasak, který měl jako perský místodržící před šáhem zodpovědnost za klid a pořádek v zemi, patrně nevěřil v úspěch předčasně vyvolaného povstání. Samotné arménské vojsko mohlo porazit místní perské jednotky, avšak proti početnější armádě, která by se jistě v Arménii objevila poté, co by se o povstání dozvěděl perský panovník, nemělo podle *marzpana* šanci na vítězství.⁴⁰⁷ Neúspěšný vojenský konflikt by byl pro zemi zničujícím. Místním náboženstvím by se nenávratně stal

⁴⁰⁵ Dnešní Rokský průsmyk na Kavkazu.

⁴⁰⁶ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thuth ar Vahan Mamikonean*, II, xlv, s. 83.

⁴⁰⁷ NIKOŁAJOS ADONC: *Marzpan Vasak pered sudom istorikov*, s. 123.

zoroastrismus a Vasak coby místodržící by byl bezpochyby za vzniklou situaci hnán před panovníkem k zodpovědnosti.

Když však Vasak Siwni viděl, že povstání nelze zastavit, připojil se k němu s nadějí, že plán, ve kterém se počítalo s pomocí východořímského císaře, hunských kmenů, ale i dalších sousedů bude úspěšný. Proto vyslal na počátku července roku 450 do Konstantinopole poselství s žádostí o vojenskou podporu v protiperském povstání. V případě úspěchu císaři nabídli přijmout jeho svrchovanost nad arménským územím.⁴⁰⁸ Listy s žádostí o pomoc poslal také například knížatům v Ingiléně, Soféně a Arzanéně. Tyto bývalé arménské oblasti obývalo převážně arménské etnikum, proto patrně *marzpan* doufal v sympatie a podporu místních vlád, které se nebudou chtít smířit s nepříznivým osudem křesťanství v perské Arménii.

Nejprve se zdálo, že poselstvo do Konstantinopole bude úspěšné. Císař Theodosius II. (408-450) byl, jak Łazar píše, žádosti Arménů nakloněn, avšak na konci července nešťastnou náhodou zemřel. Na jeho místo nastoupil Marcianus (450-457). Nový císař s ohledem na hrozbu, kterou byl pro Říši Attila a jeho hunského jednotky, a na pravděpodobnost konfliktu s Persií, který by vojenská pomoc Arménům patrně zapříčinila, dal na žádost arménského poselstva zamítavou odpověď. Elišě navíc uvádí, že Marcianus poté, co se odmítl podílet na arménském povstání, poslal do Persie posla, aby Jazdgarda II. informoval o vzpouře arménských knížat.⁴⁰⁹ Tento negativní krok však mohl arménský autor přisoudit císaři zcela z jiného důvodu. Za jeho vlády totiž byl svolán koncil v Chalkedonu, který řešil christologické otázky spojené s přirozeností Krista. Arménská církev zamítla závěry chalkedonského koncilu o dvou přirozenostech Krista a postavila se do opozice k těm církvím, které je přijaly. Proto se Elišě, který byl zástupce arménské církve, staví k Marcianovi podporujícího zastávce duofyzitismu negativně.⁴¹⁰

Spornou otázkou zůstává, kdy se poselstvo se špatnou správou vrátilo do Arménie. Łazar Pharpeci tvrdí, že se poslové vrátili až po bitvě u Avarajru, která

⁴⁰⁸ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, II, xlv, s. 83; ELIŠĚ: *Van Vardanaĵ ew hajoc paterazmin*, II, s. 71-72.

⁴⁰⁹ ELIŠĚ: *Van Vardanaĵ ew hajoc paterazmin*, II, s. 73.

⁴¹⁰ Ovšem neopodstatněný je názor J. Russella, že císařovo odmítnutí vojenské pomoci při konfliktu s Peršany vedlo Armény k zamítnutí chalkedonských kánonů arménskou církví. Viz JAMES R. RUSSELL: „Zoroastrianism in Armenia“, s. 139.

proběhla mezi Armény a Peršany na jaře roku 451.⁴¹¹ Elišě hovoří o tom, že poselstvo přineslo zprávu o císařově odmítnutí ještě na podzim roku 450.⁴¹² Tentokrát zní důvěryhodněji Elišěho verze. Je totiž málo pravděpodobné, že by arménským poslům trvala zpáteční cesta téměř rok, jak uvádí Łazar Pharpeci.⁴¹³ Dřívější návrat poselstva také příhodněji objasňuje následné počínání *marzpana* Vasaka, k němuž se za chvíli dostaneme.

Poté, co vypuklo povstání, začaly podle Łazara Pharpeciho oddíly tvořené lidovými vrstvami hromadně ničit zoroastrijské chrámy a zabíjet mágy. Mágové, kteří se cítili ohroženi, uvědomili o nepokojích krále Jazdgarda II. Ten nařídil svému *hazarapetovi* Mihr-Narsehovi, aby se připravil s vojskem, které se nacházelo v albánském městě Phajtakaran, na útok proti Arménům. Arménští *nachararové* se však o přípravách perské armády dověděli díky zprávě spřízněných albánských knížat. *Sparapet* Vardan Mamikonean si na popud Vasaka vzal část vojska a vydal se do kavkazské Albánie, aby se postavil perské armádě mimo arménské území. Podle Łazarových slov chtěl *sparapet* v boji s perskou přesilou dosáhnout mučednické smrti. Vardanovo vojsko však v kavkazské Albánii nad perskými jednotkami zvítězilo a Vardan navázal spojení s hunskými kavkazskými kmeny.

Vasak využil Vardanova odchodu k tomu, aby navázal kontakt s perskou stranou. V této chvíli se *marzpan* Vasak stal v očích Łazara Pharpeciho černou ovčí celého arménsko-perského konfliktu. Podle něj zradil nepřítomného Vardana tím, že napsal Peršanům zprávu o Vardanově tažení do Albánie. Není jednoduché odhalit Vasakovy důvody tohoto na první pohled zrádného jednání. Jako málo pravděpodobný se jeví názor B. Haruthjunjana, který se domnívá, že Vasakovo jednání bylo motivováno touhou stát se arménským králem. B. Haruthjunjan svůj názor zakládá na zmínkách Łazara Pharpeciho i Elišěho. Je pravdou, že oba historici o jeho královských tužbách hovoří, ovšem v jejich případě se jedná spíše o způsob,

⁴¹¹ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, II, xli, s. 73-74.

⁴¹² ELIŠĚ: *Van Vardanaj ew hajoc paterazmin*, II, s. 73.

⁴¹³ Arménský badatel B. Haruthjunjan vysvětluje rozdílná tvrzení Elišěho a Łazara Pharpeciho o návratu arménského poselstva tím, že ve skutečnosti byly k císaři vyslány poselstva dvě, jedno Vasakovo, které se vrátilo na podzim roku 450 a pozdější Vardanovo, které se vrátilo až po porážce povstání na v létě 451. Viz BABKEN HARUTHJUNJAN: „Sparapet Vardan Mamikonjan hajoc thagavor“, s. 48.

jak Vasaka představit jako ctižádostivého jedince hledícího pouze na svůj prospěch v opozici k idealizovanému Vardanovi, bojujícímu za dobro celého národa. B. Haruthjunjan charakterizuje Vasaka jako prozřetelného, ale chladnokrevného politika, který se nejprve snažil stát arménským králem s podporou východořímského císaře. Poté, co k dohodě s císařem nedošlo, chtěl se stát králem s pomocí Peršanů. Tím, že dal vědět perské straně o Vardanově tažení, se chtěl zbavit protivníka, kterého ve Vardanovi viděl a na jehož sílící vliv se s obavou díval. Vasak podle B. Haruthjunjana kvůli svým osobním zájmům obětoval Vardana, o němž věřil, že v Albánii padne.⁴¹⁴ Úvahy o Vasakově snaze stát se arménským králem s podporou Konstantinopole, nejsou doloženy nikde v arménských pramenech. U Łazara Pharpeciho i Elišeho se pouze dovídáme, že arménská nobilita nabídla císaři za jeho pomoc přejít pod císařovu svrchovanost. Arménští *nachararové*, včetně Vasaka, si zachovávali poměrně širokou vnitřní autonomii a neměli důvod k obnově samostatného království, jak se naopak domnívá B. Haruthjunjan.⁴¹⁵ Arménská nobilita patrně doufala, že pod svrchovaností císaře bude mít i nadále zajištěnou vnitřní nezávislost a navíc bude moci svobodně vyznávat křesťanství. Když však tato varianta selhala, prozíravý Vasak se nemohl domnívat, že získá královskou korunu od Peršanů v situaci, kdy se Jazdgard snažil omezit autonomní postavení Arménie. Vasakova pozice v Arménii nebyla záviděníhodná. Selhal jeho plán o římské podpoře. Poté, co odmítl pomoci císař, negativně reagovaly i ostatní oslovené země. Vasak byl patrně přesvědčen, že bez podpory z venčí nelze proti Peršanům bojovat, a proto se rozhodl stáhnout a vzniklou situaci řešit diplomaticky. Nečekaný útok Vardanových jednotek proti perskému vojsku by byl jistě vážným důvodem pro nekompromisní perskou odvetu vůči Arménům, kterou Vasak nechtěl dopustit. Podle mého soudu je Vasakův dopis dokládající jeho zradu, uvedený v Łazarově vyprávění neúplný a vytržený z kontextu.⁴¹⁶ Nelze z něj přesně usoudit, jaké úmysly Vasaka vedly k jeho sepsání. Můžeme jen konstatovat, že svým dopisem se distancoval od povstání a jeho stoupenců, Vardanovců. Chtěl patrně také ukázat vůli dohodnout se s perskou stranou na mírovém řešení situace, která byla nevýhodná pro Arménii, ale

⁴¹⁴ BABKEN HARUTHJUNJAN: „Sparapet Vardan Mamikonjan hajoc thagavor“, s. 44-45.

⁴¹⁵ *Ibid.*, s. 32-33.

⁴¹⁶ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, II, xxxiv, 64-65.

jistě nepříjemná i pro Persii. Kdyby Peršany na Vardanův útok neupozornil, byl by považován perskou stranou za jednoho z povstalců, což patrně nechtěl. Svým jednáním si vytvořil lepší pozici pro vyjednávání a mohl se pokusit o záchranu země před pleněním, které by perská odvěta bezpochyby přinesla. Vasak však nebyl sám, kdo začal o výsledku povstání pochybovat, na jeho stranu se přidal významný počet arménských *nachararů*.⁴¹⁷

Ještě v kavkazské Albánii se podle Łazara Vardan dověděl, že jej Vasak zradil a navíc se spojil s některými významnými knížaty. Na podzim se *sparapet* s vojskem vrátil zpět do Arménie. Během zimy se podle Łazarových i Elišeho slov *marzpan* Vasak snažil lstivě přesvědčit knížata, duchovní i lidové vrstvy, že Jazdgard II. odstoupil od svého úmyslu zavést v zemi zoroastrismus a povolil křesťanství. Oba historici však Jazdgardovy sliby nazývají lživými.⁴¹⁸ Cílem králových slibů podle nich bylo, aby se lidé odvrátili od Vardanova povstání a *sparapet* zůstal osamocen. Ve skutečnosti zřejmě Vasak využil Vardanova vítězství v Albánii ve prospěch svých diplomatických jednání, při nichž se snažil přesvědčit Jazdgarda II., aby nechal Armény vyznávat křesťanství. Vasak patrně poukazoval na vážné komplikace, které královo nařízení přineslo Perské říši, když místo posílení bezpečnosti země ji naopak ohrozilo. Král nakonec od snahy zavést v Arménii zoroastrismus ustoupil a křesťanství povolil. Také vyhlásil amnestii pro všechny, kteří se podíleli na povstání včetně těch, kteří byli zodpovědní za zabíjení perských mágů. Tato amnestie, která se vztahovala na všechny povstalce, tedy i na Vardana a jeho spojenecká knížata, byla patrně také jedním z Vasakových požadavků od krále, což ovšem znamená, že se Vasak nesnažil Vardana zbavit či jej zradit. Amnestie se totiž vztahovala jistě i na Vardana a jeho spojence. Touto amnestií Vasak také chránil především sebe, protože si dobře uvědomoval svou spoluúčast na revoltě arménských knížat a dokonce, alespoň na počátku, její organizaci a vedení.

V momentě, kdy Jazgard II. povolil v Arménii křesťanství, by měla logicky v intencích tohoto raného diskurzu zaniknout příčina povstání, kterou nám původně předkládali Łazar Pharpeci a Eliš. Vasakovu vyhlášení svobody vyznání uvěřila

⁴¹⁷ *Ibid.*, xxxvi, s. 67; ELIŠE: *Van Vardana ew hajoc paterazmin*, II, s. 92.

⁴¹⁸ *Ibid.*, s. 67-68, *Ibid.*, II, s. 92.

mnohá knížata a duchovní. Zbylá část knížat a duchovních v čele s Vardanem Mamikoneanem se však rozhodli pokračovat dále v povstání. Je tedy zřejmé, že existovaly ještě další důvody, proč tato skupina v boji pokračovala. Mohly to být ekonomické důvody duchovenstva, které požadovalo, aby byla církev osvobozena od placení daně.⁴¹⁹ Je také možné, že to byl Vardan Mamikonean, kdo toužil po arménské koruně a po vítězné bitvě v Albánii věřil, že jí může dosáhnout.⁴²⁰ Jisté je, že se Vardan pokračujícím odbojem snažil dosáhnout odtržení Arménie od Perské říše. Zda by se Arménie pak stala samostatným královstvím, či se připojila k Východořímské říši, nebylo pro povstalece v této fázi povstání zásadní.

V každém případě Łazar i Elišē hovoří o Jazdgardových slibech jako o lživých. Kdyby totiž přiznali, že se jednalo o skutečné povolení křesťanství, museli by označit za toho, kdo se zasloužil o zachování křesťanství v Arménii, Vasaka a nikoli Vardana Mamikoneana.

Na jaře roku 451, po velikonočních svátcích, se Vardan dověděl o postupu početného perského vojska, které se blížilo k jihovýchodním hranicím Arménie. Vardan se vydal se svými spojenci perské armádě vstříc. Obě vojska se setkala v kraji Artaz u vesnice Avarajr. K bitvě došlo 26. května 451. Během střetu padl Vardan Mamikonean, což způsobilo v arménském vojsku zmatek a část z něj se rozutekla. Boj Arménů proti výrazné perské přesile skončil porážkou a povstání bylo potlačeno. Jazdgard II. poté ustanovil nad Arménií nového *marzpana*, Peršana Atromizda.

Podle Łazara Pharpeciho smrt Vardana však rozladila Jazdgarda II., který si uvědomil, že v jeho osobě ztratil schopného vojevůdce, jenž mu v minulosti mnohokrát pomohl v bojích proti vnějším nepřítelům. Až v této chvíli se rozhodl skutečně povolit křesťanství v Arménii.⁴²¹

Łazar Pharpeci i Elišē hovoří o tom, že po avarajské bitvě došlo ještě k dalším arménsko-perským střetům, než bylo povstání zcela potlačeno. Na arménské straně je vedl Vardanův bratr Hmajak, který byl nakonec Peršany zabit. Proč však Hmajak proti perské straně bojoval, jestliže bylo podle obou autorů

⁴¹⁹ HRAND KH. ARMĚN: *Marzpanə ew sparapetə*, s. 236.

⁴²⁰ BABKEN HARUTHJUNJAN: „Sparapet Vardan Mamikonjan hajoc thagavor“, s. 39-41.

⁴²¹ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, II, xl, 73.

křesťanství v Arménii díky Vardanovi povoleno, není jasné. Hmajak se podle Łazara účastnil poselstva do Konstantinopole, které se při návratu opozdilo a vrátilo se do Arménie až po Vardanově smrti. Když Hmajak viděl, že je jeho bratr mrtev, rozhodl se podle Łazarových slov dosáhnout spásy skrze mučednickou smrt podobně jako Vardan. V tomto případě je však třeba odhlédnout od Łazarovy snahy vykreslit členy rodu Mamikoneanů v kladných odstínech a podívat se na zmínky, které Łazar o Hmajakovi předkládá, kriticky. Hmajak odjel podle Łazara s poselstvem k císaři, ale patrně se nevrátil s ostatními knížaty do Arménie. Vahan Amatuni, který byl také v poselstvu, je totiž uváděn jako účastník bitvy v Avarajru, musel se tedy vrátit ještě před bitvou.⁴²² Hmajak zůstal podle mého mínění na římském území úmyslně, neboť již tehdy, když chtěl před vypuknutím povstání Vardan Mamikonean odejít z Arménie, Hmajak jej v jeho úmyslu aktivně podporoval a chtěl odejít společně s ním. Když se odchod s Vardanem nezdařil, vyčkal nové příležitosti, kterou byla cesta poselstva do Východořímské říše. Když poslové dostali zamítavou odpověď, Hmajak ztratil naději na možnost svobodného vyznávání křesťanství v Arménii, a proto se s poselstvem do vlasti nevrátil a zůstal na území říše. Později se patrně z Vasakova dopisu adresovaného Vahanovi, jednomu z členů rodu Mamikoneanů žijícímu ve Východořímské říši,⁴²³ dověděl, že Jazdgard II. povolil křesťanství, a rozhodl se vrátit domů. Při návratu se nejspíš připletl do potyčky s perským vojskem a byl jako bratr povstalice zabit. Łazar nemohl o Hmajakově útěku hovořit otevřeně, aby nepoškodil Vardanovu pověst, kterou po celou dobu vyprávění cílevědomě budoval.

Arménská knížata a duchovní, kteří se na povstání podíleli, byli nuceni odjet k perskému dvoru a před králem se zodpovídat ze svých činů. Jel s nimi i Vasak, který podle tvrzení Łazara očekával, že jej Jazdgard za jeho zásluhy na potlačení povstání odmění arménskou královskou korunou. Avšak během soudního přelíčení vyšla najevo Vasakova proradnost, se kterou strojil léčky nejen Vardanovi, ale také vůči perskému vládci.⁴²⁴ Jazdgard za trest Vasaka zbavil majetku a do konce života

⁴²² ELIŠE: *Van Vardanaĵ ew hajoc paterazmin*, II, s. 99.

⁴²³ ELIŠE: *Van Vardanaĵ ew hajoc paterazmin*, II, s. 94.

⁴²⁴ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, II, xlv, s. 84-85.

zůstal pod dozorem na perském dvoře.⁴²⁵ Povstalecká knížata potrestal vyhnanstvím.⁴²⁶

K vyhnanství byli spolu s arménskými knížaty odsouzeni i Jazdgardem předvolaní duchovní. Perský *harzarepet* Mihr-Narseh, který podle Łazara vedl jejich výslech, kritizoval arménské zástupce církve za to, že zapříčinili smrti Vardana Mamikoneana. Mihr-Narseh ve svém projevu vyzvedával Vardanovu odvahu, se kterou bojoval proti perským nepřátelům, a které si cenil sám král. Také mluvil o jeho skvělé válečnické pověsti známé po celé perské zemi. Nakonec obvinil duchovní, že se stali příčinou prolití krve Peršanů i Arménů.⁴²⁷ Role arménské církve v arménsko-perském střetnutí je podstatná a zdůrazňují ji oba arménští historici. Zvláště Elišeho vyprávění vyzdvihuje podíl arménské církve na vítězném povstání, jehož výsledkem bylo v podstatě zachování její existence. Eliš z arménské církve učinil hybatele povstání a vyzdvihl duchovní působení jejího nejvyššího představitele, biskupa Hovsēpha Hołocmeciho a zvláště kněze Łewonda, který se stal mluvčím odbojné církevní strany. Z dokladů není zřejmé, nakolik rozšířené byly povstalecké nálady v církevních kruzích. Jisté však je, že poté, co Vasak přinesl zprávy o Jazdgardově rozhodnutí povolit křesťanství, se část duchovenstva připojila k Vasakovi.⁴²⁸ Církevní frakce, která zůstala věrná Vardanovi, měla patrně na *sparapeta* hluboký vliv. Dobře si uvědomovala, jak nepostradatelná je pro ně jeho moc, kterou jako vrchní velitele arménských vojsk měl. Přestože nás Eliš a Łazar přesvědčují o tom, že kléru šlo v boji u Avarajru pouze a jenom o co nejrychlejší mučednictví, jejich skutečné důvody pro pokračování povstání byly jistě mnohem racionálnější. Jako nejpravděpodobnější se jeví možnost, že podporovali Vardana

⁴²⁵ J. Russell se domnívá, že zatím ještě nikdo z badatelů neprezentoval revisionistický pohled na motivy pro-sásánovsky orientovaných knížat, Vasaka a jeho spojenců, kteří jsou v arménských pramenech líčeny záporně jako zrádci. Viz JAMES R. RUSSELL: *Zoroastrianism in Armenia*, s. 129. Avšak Vasaka Siwniho se pokusil rehabilitovat již Nikołajos Adonc ve svém článku *Marzpan Vasak pered sudom istorikov*, Sanktpeterburg 1904, nebo Hrand Armēn ve svých studiích *Khnnadatnera džłajnacac' en*, Los Angeles 1952 a *Marzpana ew sparapeta*, Los Angeles, 1952.

⁴²⁶ Podle Elišeho svědectví byl Vasak odsouzen k doživotnímu žaláři, v němž také po dlouhém trápení zemřel. Viz ELIŠE: *Van Vardana ew hajoc paterazmin*, II, s. 139-140.

⁴²⁷ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, II, xliv, s. 79.

⁴²⁸ ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ar Vahan Mamikonean*, II, s. xxxvi, s. 67-68.

v myšlence na odtržení Arménie od Perské říše. Pouze neperská Arménie, samostatná nebo pod ochranou císaře, byla pro ně zárukou toho, že se nebude opakovat perzekuce arménské církve a ona tak nepřijde o své výsady a postavení, jak se tomu dělo za vlády Peršanů. Hovsēph Hołocmeci by se také nakonec mohl stát právoplatným katolikem. Avarajská bitva Vardanovců byla v konečném důsledku bojem nejen za náboženskou svobodu Arménů, ale i bojem za odtržení Arménie od Perské říše.

ZÁVĚR

Arménsko-perský konflikt v letech 449-451 je u Łazara Pharpeciho a Elišeho popisován jako druhá revolta Makabejských, která neskončila porážkou Vardanovců, nýbrž jejich duchovním vítězstvím. Toto vítězství jim přineslo spásu na věčnosti a arménskému národu záchranu na tomto světě. Hrdinové, kteří se obětovali v boji za zachování křesťanství v Arménii a padli v avarajrské bitvě, se stali mučedníky arménské církve.

Łazar Pharpeci a Eliš se ve svých dílech nesnažili odkrývat jiné než kladné duchovní pohnutky těch, kteří se účastnili arménského povstání a vytrvali až do jeho konce. U Łazara Pharpeciho je tento přístup způsoben zatížením jeho díla předně z hlediska rodové příslušnosti Łazarových mecenášů z dynastie Mamikoneanů. Proto se Łazar Pharpeci snaží v průběhu celého vyprávění především o glorifikaci vůdce povstání, Vardana Mamikoneana. U Elišeho se naopak silněji projevuje tendenčnost vycházející z jeho duchovního postavení a role zadavatelů práce je sekundární. U Elišeho jsou hybateli povstání zástupci arménské církve, kdežto u Łazara Pharpeciho představitelé arménské nobility.

Církev se u obou autorů stala prostřednicí smlouvy mezi Bohem a arménskými knížaty. Zrádce této svaté smlouvy (*ucht*) a křesťanského náboženství, který pocházel z vlastního národa (v našem případě Vasak Siwni), se v očích arménského kléru stal větším zločincem než kdokoli jiný. Dokonce ani cizinec, který vyznával odlišné náboženství a bojoval proti křesťanským Arménům (například Jazdgard II.), nebyl hodnocen tak negativně jako arménský renegát.

Křesťanství v Arménii v polovině pátého století můžeme považovat za etablované náboženství. Hlavním impulsem, vedoucím k ukončení procesu christianizace arménské společnosti, se stalo na počátku pátého století vytvoření arménského písma. S jeho pomocí mohlo být křesťanství jednodušeji propagováno mezi místním pohanským obyvatelstvem. Arméni do přijetí křesťanství na počátku čtvrtého století vyznávali náboženství, které bylo polytheistické. Místní polytheismus lze považovat za synkretický systém, který adaptoval mnohé prvky perského

zoroastrismu, avšak nelze tvrdit, že předkřesťanským náboženstvím Arménů byl zoroastrismus charakteristický pro sásánovskou Persii. Proto snaha Jazdgarda II. o etablování zoroastrismu v Arménii nemůže být považována za reinstalaci tohoto náboženství v místním prostředí.

Jazdgardovo úsilí o zavedení perského náboženství v arménské provincii sledovalo především jeho politické cíle, jimiž bylo upevnění Perské říše a posílení její obranyschopnosti a bezpečnosti proti vnějšímu nepříteli. Král byl přesvědčen, že autonomní provincie na Jižním Kavkaze bezpečnost Perské říše ohrožují, proto se rozhodl přikročit ke změnám, které měly přinést upevnění severní hranice. Rozhodl se tamní provincie pevněji připoutat k říši, což znamenalo rovněž omezit správní moc místních, do té doby téměř nezávislých *nachararů*. Poslušnost a loajalita severních provincií měla být podle Jazdgarda II. zajištěna především tím, že tato území budou s říší sjednocena také nábožensky. Náboženská jednota Perské říše pod záštitou zoroastrismu byla pro Jazdgarda II. hlavní zárukou bezpečnosti země. Král však patrně nečekal, že se jeho politika střetne s tak velkým odporem, jako se stalo v případě Arménie, která odmítla zoroastrismus přijmout. Krok, který král považoval za krok k posílení bezpečnosti Říše, ji naopak, vzhledem ke snaze povstalců najít spojence proti Persii za hranicemi Arménii, bezpečnostně ohrozil. Revolta arménských knížat, kterou jeho snaha rozšířit zoroastrismus v Arménii vyvolala, navíc situaci v zemi zatížila právě v době, kdy bylo třeba se více soustředit na problémy s Hefthality na východní hranici říše. Aby se povstání více nezkomplikovalo, využil Jazdgard II. ochoty některých arménských knížat vyjednávat a rozhodl se vzít své nařízení o přijetí zoroastrismu zpět. Část povstalců však nehodlala Jazdgardovu nabídku přijmout. Proto byl král nucen vyslat proti nim vojsko, které v bitvě u Avarajru povstalce porazilo, čímž definitivně ukončilo arménskou revoltu.

Arménská nobilita a duchovenstvo, které se podílelo na povstání až do samého konce, bylo postiženo represemi ze strany perského krále. Z obavy před dalšími problémy spojenými s násilným zaváděním zoroastrismu v zemi však Jazdgard II. definitivně od své snahy upustil a v arménské provincii povolil křesťanství.

SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ A LITERATURY

Prameny

AGATHANGELOS: *Patmuthiwn Hajoc*, Thiflis 1914.

ELIŠĚ: *Vasn Vardananj ew hajoc paterazmin*, Erevan 1957.

EZNIK KOŁBACI: *Ełc' ałandoc*, Thiflis 1914.

KORIWN: *Patmuthiwn varuc ew mahuan srbojn Mesropaj Vardapeti meroj thargmanči*, Venetik - Surb Łazar 1894.

ŁAZAR PHARPECI: *Patmuthiwn Hajoc ew thulth ař Vahan Mamikonean*, Tphlis 1904.

MOVSĚS CHORENACI: *Patmuthiwn Hajoc*, Tphlis 1913.

MOVSĚS KAŁANKATVACI: *Patmuthiwn Ałuanic ařcharhi*, Erevan 1983.

PHAWSTOS BUZANDACI: *Patmuthiwn Hajoc*, Venetik – Surb Łazar 1933.

STEPHANNOS ORBĚLEAN ARKHEPISKOPOS SIWNAC: *Patmuthiwn nahangin Sisakan*, Thiflis 1911.

Překlady pramenů do moderní arménštiny a cizích jazyků

AGATHANGELOS: *History of the Armenians*, Robert W. Thomson-Introduction, New York 1974.

AGATHANGELOS: *Hajoc Patmuthjun*, Erevani hamalsarani hrat., 1983.

EZNIK KOŁBACI: *Ełc' ałandoc*, Erevan 1970.

EZNIK KOCHBACI: *Opoverženie lžeučenij*, Nairi, Erevan 2008.

The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnc'), Překlad a komentář Nina G. Garsoian, Cambridge 1989.

KORJUN: *Varkh Mařtoci*, Hajpethart, Erevan 1962.

ŁAZAR PHARPECI: *Hajoc Patmuthjun*, Erevani hamalsarani hrat., Erevan 1982.

MOVSĚS CHORENACI: *Hajoc Patmuthjun*, Erevani hamalsarani hrat., Erevan 1981.

MOVSĚS KAŁANKATVACI: *Patmuthjun Ałvanic ařcharhi*, Erevan 1969.

PHAWSTOS BUZAND: Erevani hamalsarani hrat., Erevan 1989.

Literatura

- ABELJAN, MANUK: *Hajoc hin grakanuthjan patmuthjun, I (skzbic minčev X dar)*, in: Erker, III, SSH GA Hratarakčuthjun, Erevan 1968.
- ADONC, NIKOLAJOS: *Hajastanə Hustinianosi darašrdžanum*, Hajastan, Erevan 1987.
- ADONC, NIKOLAJOS: *Marzpan Vasak pered sudom istorikov*, Sanktpeterburg 1904.
- ADONC, NIKOLAJOS: *Mašthoc ew nra ašakertnerə əst ɔtar albiwrneri*, Vienna 1925.
- AKINEAN, N.: *Elišē vardapet ew iwr Patmuthiwn Hajoc paterazmin. Khnnakan usumnasiruthiwn I*, Vienna, 1932, *II*, Vienna, 1937.
- ANANIAN P.: „La Data e le Circonstanze della Consecrazione di S. Gregorio Illuminatore“, *Le Muséon*, 1961, s. 43-71, 317-360.
- AREVŠATJAN, SEN S.: *Formirovanie filosofskoj nauki v drevnej Armenii*, Izdat. AN Armjanskoj SSR, Jerevan 1973.
- AREVŠATJAN, S.; MIRUMJAN, K.: *Hajoc philisophajuthjan patmuthjun. Hin šrdžan ew vał midžnadar*, Lusabac, Erevan 2002.
- ARMĒN, HRAND KH.: *Khnnadatnerə džtajnacac' en*, Horizon, Los Angeles 1952.
- ARMĒN, HRAND KH.: *Marzpanə ew sparapetə*, Horizon, Los Angeles 1952.
- BEDROSIAN, ROBERT: „Dayeakut'iwn in Anciant Armenia“, *Armenian Review*, 37/2, 1984, s. 23-41.
- BOJS, MARI: *Zoroastrijcy: Verovanija i obyčai*, Nauka, Moskva 1987.
- BOYCE, MARY: „Some Reflections on Zurvanism“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 19/2, 1957, s. 304-316.
- BOYCE, MARY: *A History of Zoroastrianism I: The Early Period*, E.J. Brill, Leiden – New York – Köln 1996 (3.vydání).
- BOYCE, MARY: *A History of Zoroastrinaism II: Under the Achaemenians*, E.J. Brill, Leiden 1982.
- BROCK, SEBASTIAN: „Christians in the Sasanian Empire: a Case of Divided Loyalties“, *Studies in Church History*, 18, 1982, s.1-19.
- BUCK, CHRISTOPHER: „The Universality of the Church of the East: How Persian was Persian Christianity?“, *Journal of the Assyrian Academic Society*, X/1, 1996, s. 54-95.

- ČALOJAN, V. K.: *K voprosu ob učenii Eznika Kochpeci, armjanskogo filosafo pjatogo veka*, Armfan, Erevan 1940.
- ČIERNIKOVÁ, BEÁTA: *V tieni hory Ararat: Náboženstvá predkresťanskej Arménie*, Chronos, Bratislava 2005.
- DARYAEE, TOURAJ: *Sasanian Empire. The Rise and Fall of an Empire*, I.B. Tauris, London, New York, 2009.
- DAVTHJAN H.: *Mez anc'anoth Vardananc paterazmə*, Nojan tapan, Erevan 2007.
- DE JONG, ALBER: *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1997.
- DER NERSESSIAN, SIRARPIE: *Armenia and the Byzantine Empire. A Brief Study of Armenian Art and Civilization*, Harvard University Press, Cambridge 1947.
- DIGNAS, BEATE; WINTER, ENGELBERD: *Rome and Persia in Late Antiquity. Neighbours and Rivals*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- EUSEBIUS: *The Ecclesiastical History*, London, Cambridge 1942.
- EUSEBIUS: *Life of Constantine*, Clarendon Press, Oxford 1999.
- GUAJTA, DŽOVANNI: *1700 let vernosti. Istorija Armenii i ejo Cerkvi*, FAM, Moskva 2002.
- GALEMKHARJAN, G.: „Noragojn aľberkh Eznkaj Koľbacwoj ənddēm aľandoc matenin“, *Handes Amsoreay* 7, 1893, s. 289-94, 345-351, 359-366; 8, 1894, s. 6-11, 87-90, 277-278; 10, 1896, s. 270-273.
- GARAGAŠEAN, A. M.: *Khnnakan patmuthiwn hajoc III*, Thiflis 1895.
- GARSOĬAN, NINA G.: „The Marzpanate (428-652)“, in: *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, Vol. I, ed. Richard G. Hovannisian, New York 1987, s. 95-116.
- GARSOĬAN, NINA G.: „Politique ou Orthodoxie? L'Aarménie au quatrièrre siècle“, *Revue des études arméniennes*, 4, s. 297-320, reprint in: *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, IV, Variorum reprints, London 1985.
- GARSOĬAN, NINA G.: „Prolegomena to a Study of the Iranian Aspects in Arsacid Armenia“, *Handes Amsoreay*, 90, 1976, s.1-46, reprint in: *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, X, Variorum reprints, London, 1985.
- GARSOĬAN, NINA G.: „Quidam Nerseus? A Note on the Mission of st. Nerses the Great“, *Armeniaca: Mélanges d'études arméniennes*, s.148-164, reprint in:

- Armenia between Byzantium and the Sasanians*, Variorum reprints, London 1985.
- GARSOÏAN, NINA G.: „Reality and myth in Armenian history“, *Studi Orientali dell'Università di Roma 'la Sapienza'* 13= The East and the Meaning of History. International Conference (23-27 November 1992). Rome 1994, reprint in: *Church and Cluture in Early Medieval Armenia*, XII, Ashgate Variorum, Aldershot, 1999.
- GARSOÏAN, NINA G.: „Secular Jurisdiction over the Armenian Church“, *Okeanos: Essays Presented to Igor Ševčenko on his Sixtieth Birthday*, Harvard Ukrainian Studies 7, 1984, s.220-250, reprint in: *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, IX, Variorum reprints, London 1985.
- GARSOÏAN, NINA G.: „The Two Voices of Armenian Medieval Historiography: The Iranian Index“, *Studia Iranica*, 25, 1996, s. 7-43, reprint in: *Church and Cluture in Early Medieval Armenia*, XI, Ashgate Variorum, Aldershot 1999.
- GULBEKIAN, EDWARD: „Movsēs Khorenatsi and Ghazar P'arpetsi“, *Handes Amsoreay*, 1-12, 1994, s. 1-8.
- HAIRAPETIAN, SRBOUHI: *A History of Armenian Literature. From Ancient Times to the Nineteenth Century*, Caravan Books, Delmar, New York 1995.
- HARUTHJUNJAN, BABKEN: „Sparapet Vardan Mamikonjan hajoc thagavor“, in: *Avarajri chorhurdə*, Mułni, Erevan 2003, s. 31-51.
- CHAČEREAN, LEWON.: „Elišē patmičə ev ir matenagrakan jušardzanə“, *Handes Amsoreay*, 2001, s. 37-72.
- CHOSTIKEAN, M.: „Azgagrakan niwther Eznik „Elc' ałandoc“ erki mēdž“, *Azgagrakan Handēs*, XXVI, 1916, s. 137-147.
- JUZBAŠJAN, KAREN N.: „Łazar Pharpeci“, *Patma-banasirakan handes*, 2-3, 1983, s. 179-193.
- KLÍMA, OTAKAR: *Sláva a pád starého Íránu*, Orbis, Praha 1977
- KLÍMA, OTAKAR: *Zarathuštra*, Votobia, Olomouc 2002.
- KOUYMIJIAN, DICKRAN: „Lazar Parpetsi“, in: *Studies in Clasical Armeninan Literature*, Delmar, New York 1994, s. 152-192.
- KREJČÍ, JAROSLAV: *Civilizace Asie a Blízkého východu: náboženství a politika v souhře a střetání*, Karolinum, Praha 1993.

- Khristonja Hajastan, hanragitaran*, ed. Ajvazjan, Hovhannes, Tigran Mec', Erevan 2002.
- MACDERMOT, BRIAN: „The Conversion of Armenia in 294 A.D. A review of the evidence in the light of the Sassanian Inscriptions“, *Revue des études arméniennes*, 7, 1970, s. 281-359.
- MAHÉ, JEAN-PIERRE: „Die Bekehrung Transkaukasiens: eine Historiographie mit doppeltem Boden“, in: *Die Christianisierung des Kaukasus, Referate des Internationale Symposions* (Wien, 9.-12. Dezember 1999), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2002, s.107-124.
- MALCHASJANC, STEPHANOS: *Matenagrakan ditoluthjunner*, Hajkakan SSR GA hratarakčuthjun, Erevan 1961.
- MAMEDOVA, FARIDA D.: *Političeskaja istorija i istoričeskaja geografija Kavkazskoj Albanii: (III v. do n.e. - VIII v.n.e.)*, Elm, Baku 1986.
- MANANDYAN, HAKOB: *Erker II*, Hajkakan SSH GA hratarakčuthjun, Jerevan 1978.
- MARIÈS, L.; MERCIER C.: *Eznik, De Deo. Édition critique du texte arménien. Traduction française, notes et tables*, P. O. XXVIII 3, 4, Paris 1959.
- MARTIROSIAN, ARTAŠES: *Maštoc*, Izdatelstvo AN Armjanskoj SSR, Erevan 1988.
- MCDONOUGH, S. J.: „A Question of Faith? Persecution and Political Centralization in the Sasanian Empire of Yazdgard II (438-457CE)“, in: *Violence in Late Antiquity, perceptions and practices*, Ashgate, Aldershot 2006, s. 69-82.
- MELKHONJAN, H. G.: „Haj-asorakan mšakuthajin haraberuthjunnerə IV-V darerum“, *Patma-banasirakan handes*, 2, 1963, s. 127-138.
- NALBANDJAN, V. S.: „Elišē ew vkajabanakan žanri dzevavorumə hajoc hin grakanuthjan medž“, *Patma-banasirakan handes*, 1, 1997, s. 147-160.
- NALBANDJAN, V. S.: „Elišē ew haj hin dasakan patmakan ardzaki gełagituthjan skzbnavorumə“, *Patma-banasirakan handes*, 1-2, 1998, s. 129-140.
- NYBERG, HENRIK SAMUEL: *Die Religionen des alten Iran*, J. C. Hinrichs verlag, Leipzig 1938.
- ÖRMANEAN, MALAKHIA A.: *Azgapatum*, Kostandnupolis 1912 (reprint Majr Athor Surb Edžmiac'in 2001).
- ÖRMANEAN, MALAKHIA A.: *Hajoc Ekełecin*, V. ew H. Tēr-Nersēsean, Kostandnupolis 1911, (reprint Erevan 1993).

- POURSHARIATI, PARVANEH: *Decline and Fall of the Sasanian Empire. The Sasanian-Parthian Confederacy and the Arab Conquest of Iran*, I.B. Tauris, London-New York 2008.
- Prameny života. Obraz člověka a světa ve starých kulturách*, ed. Filipský, Jan, Vyšehrad, Praha 1982.
- REDGATEOVÁ, ANNA E: *Arméni*, Lidové Noviny, Praha 2003.
- VAN ROMPAYE, L.: „Eznik de Kolb et Théodore de Mopsueste. A propos d'une hypothèse de Louis Mariès“, *Orientalia Lovaniensia Periodica Leuven*, 15, 1984, s. 159-175.
- RUSSELL, JAMES R.: „Bad Day at Burzēn Mihr: Notes on an Armenian Legend of St. Bartholomew“, *Bazmavep*, 1-4, 1986, s. 255-267.
- RUSSELL, JAMES R.: *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard Iranian Series, Vol. 5, Harvard University, Cambridge 1987.
- SCHAUBER, VERA.; SCHINDLER, HANNS M.: *Rok se svatými*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 1997.
- SOCHOVÁ, ANNA: „Arménský historik Eliše a jeho dílo O Vardanovi a arménské válce v historicko-literárních souvislostech“, *Parrésia*, II/III, 2008-2009, s. 81-101.
- SOCHOVÁ, ANNA: „Arménský teolog 5. století Jeznik Koghbaci a jeho výklad perského náboženství“, *Nový Orient*, 1, 2008, s. 38-41.
- SOCHOVÁ, ANNA: „Druhá vlna christianizace Arménie a Kavkazské Albánie“, *Parrésia*, I, 2007, s.121-130.
- SOCHOVÁ, ANNA: „Počátky christianizace Arménie a Kavkazské Albánie v kontextu současných arménsko-ázerbájdžánských územních sporů“, In: „*Rýžoviště zlata a doly drahokamů...*“ Sborník pro Václava Huňáčka, 2006, s.121-134.
- SPRENGLING, MARTIN: *Third century Iran: Sapor and Kartir*, University of Chicago, Chicago 1952.
- STRÖBINGER, RUDOLF: *Hosté poslední večeře – osudy dvanácti apoštolů*, Moba, Brno 1997
- TER-MARTIROSOV, FELIX: „Preddverie christianstva v Armenii“, in: *Hajastanə ev khristonja arevelkhə*, Erevan 2000, s. 62-69.

- TER-MINASJAN, ERVAND: *Elišēi „Vardananc patmuthiwn“ - nra noragujn khnnadatə*, Erevan 1943.
- TĒR-MINASEAN, ERVAND: *Hajoc ekeṭecu jaraberuthiwnnrə asorwoj ekeṭecineri het*, Tparan Majr Athofoj, S. Ēdžmiac'in 1908.
- TER-MINASJAN, ERVAND: „Hajoc grakanuthjan skzbnavoruthjunn u zargacumə“, *Patma-babasirakan handes*, 2, 1970, s. 57-80.
- TER-MINASJAN, ERVAND: *Voskedari haj grakanuthjun*, HSSf Gituthjunneri akademijai hratarakčuthujn, Erevan, 1946.
- THOMSON, ROBERT W.: „Agathangelos“, in: *Studies in Classical Armenian Literature*, Delmar- New York 1994, s. 15-26.
- THOMSON, ROBERT W.: *A Bibliography of Classical Armenina Literature to 1500 AD*, Brepols-Turnhout 1995.
- THOMSON, ROBERT W.: „The Fathers in Early Armenian Literature“, *Studia Patristica*, XII, 1975, s. 457-470.
- THOMSON, ROBERT W.: „The Formation of the Armenian Literary Tradition“, in: *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, Washington 1982, s.135-150.
- THOMSON, ROBERT W.: "Let Now the Astrologers Stand Up": The Armenian Christian Reaction to Astrology and Divination“, *Dumbarton Oaks Papers*, 46, Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazhdan, 1992, s. 305-312.
- TOUMANOFF, CYRIL: *Studies in Christian Caucasian History*, Georgetown University Press, Georgetown 1963.
- TOUMANOFF, CYRIL: „The Third Century Armenian Arsacids. A Chronological and Genealogical Commentary“, *Revue des études arméniennes*, 6, 1969, s. 233-281.
- VARDANJAN, VREŽ M.: *Hajoc ekeṭecin vaṭ midžnadari khaṭakhakan chačulinerum*, Majr Athoṭ Surb Edžmiac'in, Vaṭaršapat, 2005.
- VAVROUŠEK, PETR: *Avetské gáthy*,
http://enlil.ff.cuni.cz/veda/publikace/vape/Zarathustra_v_Aveste.pdf
- VAVROUŠEK, PETR: „Učení nejstaršího mazdaismu“ In: *Chatreššar*, 2001, 2002, s. 49-86.

ZAEHNER, ROBERT C.: *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Weidenfeld and Nicolson, New York, 1961,

ZAEHNER, ROBERT C.: *Zurvan: a Zoroastrian dilemma*, Biblo & Tannen Publishers, New York 1972.

Internetové zdroje

<http://www.iranica.com/articles/eznik-of-kolb>

<http://rbedrosian.com/gpintro.htm>

<http://titus.uni-frankfurt.de/indexe.htm>

<http://www.astrologie.cz/slovník/pojem/domy.htm>

ABSTRAKT

Arménsko-perský konflikt (449-451): jeho náboženské pozadí a odraz v rané arménské historiografii

Anna Sochová

V letech 449-451 došlo mezi Arménií, která měla status perské provincie, a sásánovskou Persií ke konfliktu, vyvolanému snahami perského krále Jazdgarda II. o konverzi arménského obyvatelstva k zoroastrismu. Ve snaze sjednotit území své říše pod záštitou perského státního náboženství Jazdgard II. nejprve vyzval arménská knížata, aby se dobrovolně zřekla křesťanství. Ta se však na sněmu v Artášatu roku 449 rozhodla na šáhovu výzvu reagovat odmítavě. Proto byla knížata povolána do hlavního města Ktésifóntu, aby se králi zodpovídala za svou neposlušnost. Pod tlakem Jazdgardových hrozeb se fiktivně zřekla své víry a perské náboženství přijala. Jazdgard je poslal zpět do vlasti i s mágy, kteří měli v Arménii šířit zoroastrismus. Po návratu domů se však arménská nobilita od zoroastrismu distancovala a s nadějí na pomoc východořímského císaře se odhodlala k protiperskému povstání. Konflikt obou stran byl završen bitvou na Avarajrském poli roku 451, která skončila porážkou Arménů. V celkovém výsledku však dosáhlo arménské etnikum svého cíle, poněvadž perská vláda povolila v Arménii nadále vyznávat křesťanství. Střet mezi Arménií a Persií je v raně středověké arménské historiografii popisován jako boj Arménů za jejich náboženskou svobodu. Autory tohoto pojetí národní historie jsou dva protagonisté raného období arménské literatury, Łazar Pharpeci a Elišė. Oběma autorům Arméni vděčí za vykreslení obrazu dějin, který se stal základem pro zformování a posilování jejich národní identity v následujících staletích. Tento obraz byl však vytvořen křesťanskými autory a je charakteristický svým tendenčním pojetím. Po hlubším prozkoumání událostí popisovaných v dílech Łazara Pharpeciho a Elišėho je zřejmé, že podtext arménsko-perského konfliktu nebyl pouze náboženský, ale odrážel také ekonomické a politické zájmy zúčastněných stran.

ABSTRACT

Armenian-Persian Conflict (449-451): Its Religious Background and Reflection in Early Armenian Historiography

Anna Sochová

In 449-451 a conflict took place between Armenia (being at that time under Persian domination with the status of Persian province) and Sasanian Persia. The conflict was caused by efforts of Sasanian king Yazdgard II to convert Armenian population to Zoroastrianism. In order to unify his empire under the auspices of the Persian state religion, Yazdgard II appealed to Armenian magnates to renounce Christianity. Armenian magnates, however, decided to refuse the appeal on the council held in Artashat in 449. Yazdgard II, therefore, summoned the Armenian magnates to his court in Ktesifont to account for their disobedience to him. Magnates were constrained under Yazdgard's threat to outwardly renounce their faith and accept Zoroastrianism. The king sent them back to their homeland with the Magians to spread Zoroastrianism through Armenia. After returning home, however, the Armenian nobility distanced itself from Zoroastrianism and hoping for support from the Byzantine Emperor took a decision to revolt against Persians. The Armenian-Persian conflict culminated in Battle of Avarayr in 451 where Armenians were defeated. In the overall result, however, Armenians reached their goal because the Sasanian Persia allowed them to profess Christianity in Armenia. In the early medieval Armenian historiography, the conflict between Armenia and Persia is described as a fight of the Armenians for their religious freedom. Two protagonists of the early period of Armenian literature, Łazar Pharpeci and Elišē, are the authors of this conception of the national history. Armenians owe to both authors for a concept of history, which became the basis for the formation and strengthening of

Armenian national identity in the following centuries. However, this concept was created by Christian authors and is characterized by their tendentious approach. After a deeper examination of the events described in the works of Łazar Pharpeci and Elišē it becomes clear that the subtext of the Armenian-Persian conflict was not only religious, but also reflected the economic and political interests of the parties concerned.